أحمد الكاتب

تطوّر الفكر السّياسي الشيعي

من الشّورى إلى ولاية الفقيه



دار الجديد

إنّ الكلام على النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ في الغيبة الكبرى، هو فرع لثبوت النيابة الخاصّة الّتي ادّعاها الوكلاء الأربعة في فترة الغيبة الصغرى. وإنّ القول بذلك يُبتنى على القول بوجود وولادة الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ، ووجود غيبتين له، وإذا لم نستطع التأكّد من وجود هذا الإمام فإنّ تلك النظرية تتلاشى بالطبع، من باب الأولى.

وقد كان لتطوّر نظرية ولاية الفقيه، على قاعدة نظرية النيابة العامّة عن الإمام المهديّ، المرتكزة بدورها على نظرية الإمامة الإلهية، ـ كان لها أثرٌ كبيرٌ على طبيعة هذه النظرية ونموّها في جانب واحد، هو جانب السلطة، دون جانب الأمّة، حيث أصبح للفقيه من الصلاحيات ما للإمام المعصوم وما للنبيّ الأعظم (ص)؛ وأصبح الفقيه منصوباً ومجعولاً ومعيّناً، من قبل الإمام المهديّ، ونائباً عنه، كما كان الإمام المعصوم منصوباً ومجعولاً من قبل اللّه تعالى، وبالتالي فإنّه قد أصبح في وضع مقدّس لا يحقّ للأمّة أن تعارضه أو تنتقده أو تعصي أوامره أو تخلع طاعته، أو تنقض حكمه.

لذا، نعتقد أنّه من الضروري جدّاً، في هذه المرحلة من تطوّر الفكر السياسي الشيعيّ، بحث موضوع وجود وولادة الإمام الثاني عشر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، وإعادة النظر في الأدلّة الفلسفية والنقلية والتاريخية، الّتي تحدّثت عن ذلك من أجل تصحيح الفكر السياسيّ الشيعيّ، وبناء علاقات أكثر ديموقراطية بين الأمّة والإمام.

وإذا تحرّرنا من نظرية النيابة العامّة، بعد وضوح ضعفها وعدم صحّتها، لعدم وجود المنوب عنه، (الإمام المهديّ)، وعدم ثبوت ولادته، فإنّنا يمكن أن نقيم الدولة على قاعدة الشورى وولاية الأمّة على نفسها، بمعنى أن يكون الإمام منتخباً من الأمّة، ونابعاً من إرادتها ونائباً عنها، ومقيّداً بالحدود الّتي ترسمها له، وملتزماً بالصلاحيات الّتي تعطيها له. وذلك لأنّ الأدلّة العقلية تعطي للأمّة حقّ اختيار الحاكم ليحكم بالنيابة عنها، كما تعطيها الحقّ في أن تهيمن على الإمام وتشرف عليه وتراقبه وتحاسبه، وأن تعطيه من الصلاحيات بقدر ما تشاء، وحسبما تشاء، وذلك لأنّ منبع السلطة في غياب النصّ الشرعيّ، وعدم وجود الإمام المعيّن من قبل اللّه تعالى، هو الأمّة الإسلامية، حيث لا تُعطي الأدلّةُ العقليةُ الحاكمَ العاديَّ غيرَ المعصوم، القابل للخطأ والصواب والانحراف والهدى، ـ لا تُعطيه من الصلاحيات المطلقة مثلما تعطي للرسول المرتبط باللّه عبر الوحي، ولا تساويه أبداً مع الإمام المعصوم.



2910355780

أحمد الكاتب

تطوّر الفكر السّياسي الشيعي

من الشّورى إلى ولاية الفقيه

دار الجديد

طبعـة بيروتية أولى، ١٩٩٨

إنتاج وتنفيذ وتوزيع شركة دار الجديد ش. م. م. • صندوق بريد: ١١/٥٢٢٢ بيروت ـ لبنان • هاتف وفاكس: ٥٠ ٩٨ ٧٣ ـ ٧١ ٨١ ٧٣ (٠١) • بريد إلكتروني: Aljadeed@cyberia.net.lb • نضد النص: سناء سلامي • ضبطه على أصوله: محمود عساف • أنشأه كتاباً: علي حمدان • خط الخطوط: علي عاصي.

كـان صـدور الـطـبـعـة الـلـنـدنـيـة الأولـى مـن هـذا الـكـتـاب عـن دار الـشـورى، ١٩٩٧.





بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا؟ إن تتّبعون إلّا الظنّ، وإن أنتم إلّا تخرصون﴾

(الأنعام ٦: ١٤٨)

﴿إن هي إلّا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم، ما أنزل اللّه بها من سلطان، إن يتّبعون إلّا الظنّ وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربّهم الهدى﴾

(النجم٥٣: ٢٣)

﴿وما لهم به من علم، إن يتّبعون إلّا الظنّ، وإنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾

(النجم ٥٣: ٢٨)



بمثابة تقديم لهذه الطبعة

يمثّل نظام الجمهورية الإسلامية في إيران قمّة التطوّر في الفكر السياسي الشيعي، وهو ينطوي على مضامين وأطر ديموقراطية متقدّمة، تسمح للأمّة بالمشاركة في انتخاب الهيئات التشريعية والتنفيذية، والمساهمة في رسم ملامح الحياة السياسية، ومع ذلك فهو يقف الآن، وبعد حوالى عشرين عاماً من قيامه، في مرحلة حرجة، يحاول البعض فيها تطويره نحو الأمام، ونحو تعزيز المشاركة الشعبية وتوفير أكبر قدر من الديموقراطية، بينما يحاول البعض الآخر شدّه إلى الوراء والتراجع عن الإنجازات الديموقراطية.

تدور المعركة بين الطرفين حول محور ولاية الفقيه، ودورها وصلاحياتها وعلاقتها مع المؤسّسات التشريعية والتنفيذية، حيث يميل الطرف الأوّل إلى تقليص سلطة ولاية الفقيه إلى درجة الإشراف الروحيّ فقط، في مقابل تعزيز دور مجلس الشورى ورئاسة الجمهورية، فيما يميل الطرف الثاني إلى تحجيم هاتين المؤسّستين، أو إلغائهما، وقَصْر المشاركة الشعبية في الحياة السياسية على النصح للوليّ الفقيه وإعلان الطاعة والولاء له.

ومن المعروف أنّ النظام الجمهوريّ الإسلاميّ وُلد في أعقاب انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية سنة ١٩٧٩، بقيادة المرجع الدينيّ الراحل الإمام الخمينيّ، الّذي أقام النظام الجديد على أساس نظرية ولاية الفقيه، وهي نظرية سياسية كانت قد تطوّرت من نظرية المرجعية الدينية، الّتي دأب الشيعة على الالتزام بها منذ قرون، والّتي سمحت للفقهاء المراجع بأن يلعبوا، من خلالها، أدواراً قيادية في الحياة السياسية، خاصّة في العراق وإيران.

وقد اكتسبت قيادة الفقهاء المراجع هالةً قدسية مكثّفة، وصلاحيات واسعة في الشؤون التشريعية والتنفيذية، من اعتقاد كون الفقهاء نوّاباً عامّين عن الإمام المهديّ المنتظر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، الغائب منذ أواسط القرن الثالث الهجريّ.

ومن هنا، فقد بدا للبعض وجود تناقض بين المرجعية الدينية الّتي تقتضي التقليد من الناس والديموقراطية التي تسمح للأمة باختيار نوابها للقيام بعمليات التشريع والتنفيذ والقيادة في المجتمع بدلاً من المراجع، واعتبروا وجود ملك أو رئيس للجمهورية ومجلس للشورى افتئاتاً على صلاحيات المرجع الدينيّ، (نائب الإمام المهديّ)، إلّا إذا كان ذلك يحظى برضاه وإجازته ويخضع له خضوعاً كاملاً.

وهذا هو السرّ الّذي كان يكمن في معارضة بعض الفقهاء لحركة المشروطة الديموقراطية في إيران في مطلع القرن العشرين، ورفضهم لإقامة مجلس شورى يحدّ من صلاحيات الملك المستبدّ المطلقة، وهو ما يكمن وراء محاولة بعض القوى المعاصرة للحد من صلاحية مجلس الشورى الإسلاميّ في إيران، وتحجيم دور رئيس الجمهورية الإسلامية السّيد محمّد خاتمي.

في الوقت الّذي حاول فيه البعضُ التشبثَ بالإنجازات الديموقراطية، وتعزيز سلطة مجلس الشورى، ورئاسة الجمهورية، فإنّه يجد نفسه أمام خيارين: إمّا الخروج على نظام الجمهورية الإسلامية وإلغاء منصب ولاية الفقيه، أو التمسّك بالدستور ومقاومة أيّة خطوة عملية من جانب الوليّ الفقيه للتمدّد والهيمنة على الحياة السياسية.

في هذا السياق، جاءت دعوة الشيخ حسين علي المنتظري الأخيرة إلى إعادة النظر في حدود ولاية الفقيه، والّتي أثارت حفيظة النظام، ودفعته لاتّهامه بالخيانة والمطالبة بتقديمه للمحاكمة، بالرغم من كونه أحد مؤسّسي النظام والداعين إلى ولاية الفقيه.

وفي رأيي أنّ الأزمة بين المرجعية والديموقراطية ستستمرّ ما لم تتمّ معالجة جذر المشكلة، وهي نظرية النيابة العامّة عن الإمام المهديّ الّتي تعطي للفقهاء تلك الهالة المقدّسة والمطلقة، حيث لا يمكن التخلّص من هذه النظرية إلّا بدراسة قضيّة ولادة الإمام الثاني عشر، (المهديّ المنتظر)، في القرن الثالث الهجريّ، واستمرار حياته إلى اليوم بشكل غير طبيعيّ، إضافة إلى إعادة النظر في الفكر الإماميّ، ومدى ارتباطه بأهل البيت (عليهم السلام).

لقد بدا لي، من خلال مراجعتي لفكر أهل البيت السياسيّ، أنه يقوم على مبدأ الشورى وحقّ الأمّة في اختيار أئمّتها، وأنّه يبتعد عن نظرية النصّ أو الوراثة أو الادّعاء بالشرعية الإلهية... كما بدا لي أنّ نظرية المرجعية الدينية غير دينية، وأنّ نظرية النيابة العامّة ليست سوى فرضية وهمية مُستَحْدَثة، لا أساسَ شرعياً لها، وبالتالي فإنّ وليدتها، ولاية الفقيه،

ليست إلّا نظرية ضعيفة لا يجوز أن تقف عقبة أمام المؤسّسات الديموقراطية أو تحدّ من ممارسة الأمّة لدورها في التشريع والتنفيذ. وإنّ من الضروريّ التقدّم نحو الأمام في تعزيز سلطة الأمّة وصلاحية مجلس الشورى، ورئاسة الجمهورية في النظام الإسلامي. إلّا أنّه لا يمكن الوصول إلى هذه المرحلة إلّا بعد إعادة النظر في موضوع وجود الإمام الثاني عشر، الّذي كان موضع شكّ لدى الإمامية في القرن الثالث الهجريّ، والّذي لم تكن توجد حوله أدلّة شرعية كافية وقويّة.

ولقد أثبتت تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، الّتي أقامت نظام الشورى، وجود خطر التحوّل إلى نظام ثيوقراطيّ يشبه نظام الباباوات في القرون الوسطى، يمارس الديكتاتورية باسم الدين، ويلغي دور الشعب، ما لم يتمّ تعزيز نظرية الشورى وتثبيتها في الأرض، واقتلاع جذور الدكتاتورية والنظريات الاستبدادية المتلبّسة بلبوس الدين.

إنّ من المهمّ جدّاً أن ننظر إلى الشورى كنظام أساسيّ راسخ وحقّ ثابت من حقوق الأمّة، وليس فقط كخطوة تكتيكية أو منحة استثنائية يتفضّل بها الفقيه الوليّ متى يشاء، وكيفما يشاء. ولذا فإنّ من الضروريّ مناقشة دعوى النيابة العامّة ووجود الإمام المهديّ من الأساس، وكذلك التعرف على فكر أهل البيت الأصيل والمطمور تحت الركام، القائم على الشورى واحترام إرادة الأمّة.

وإنّ الوصول إلى هذا الفكر كفيلٌ بتعزيز مسيرة الشورى والديموقراطية، كما أنّه كفيل بتوحيد الأمّة الإسلامية وجمعها على نظام سياسيّ موحّد، مقبول من السنّة والشيعة، وتجاوز القراءات المتطرفة للتاريخ الإسلاميّ، وما تتضمّن من افتراضات وهمية من مثل وجود صراعات حادّة بين أهل البيت والصحابة الّذين «اغتصبوا» حقّهم في الإمامة والخلافة.

أ. ك



مقدمة الطبعة اللّندنيّة

إقترن الفكر السياسي الشيعي، منذ قرون طويلة، بنظرية **الإمامة** التي تحصر الحق بالخلافة، وقيادة المسلمين في أهل البيت، وترفض الشورى طريقاً لانتخاب الإمام، بسبب اشتراط العصمة والنص والتعيين له من قبل اللّه تعالى. وقد افترق الشيعة الإمامية إلى فرقتين رئيسيتين هما الإسماعيلية الذين حكموا في شمال إفريقيا لعدة قرون، والإثنا عشرية الذين آمنوا بوجود الإمام الثاني عشر، (محمد بن الحسن العسكري)، وغيبته منذ منتصف القرن الثالث الهجري وحتى الآن.

ونتيجة لحصر الإمامة في الإمام الثاني عشر المعصوم الغائب وانتظاره، اتسم الفكر الإثنا عشري بالانعزال السياسي والسلبية المطلقة، حتى ولادة نظرية **النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي** وتطورها لاحقاً إلى **ولاية الفقيه** حيث استطاع الفكر الشيعي، بقيادة الإمام الخميني، بناء «جمهورية إسلامية» في إيران في نهاية القرن الرابع عشر الهجري. وبالرغم من أن الفكر الشيعي لا يعتبر الفقيه معصوماً، إلّا أن الإمام الخميني أعطى للفقيه الحاكم، باعتباره «نائباً عن المعصوم»، الولايةَ المطلقة وكل صلاحيات الإمام والرسول الأعظم، واعتبر الولاية شعبة من ولاية اللّه، وسمح له بتجاوز الدستور وإرادة الأمة.

وهذا ما دفعني لإجراء مراجعة فقهية استدلالية لنظرية ولاية الفقيه التي كنت أؤمن بها من قبل، ودراستها من جديد، وقد حصلت لديّ بعض التفاصيل الجزئية التي اختلفت فيها مع الإمام من حيث تحديد الصلاحيات والفصل بين السلطات واستناد نظرية ولاية الفقيه على الشورى وإرادة الأمة.

وقبل أن أكتب الدراسة بشكلها النهائي، ارتأيت أن أعمل لها مقدمة تاريخية تغطي تاريخ المرجعية منذ بداية الغيبة الكبرى، وذلك من خلال دراسة كتب الفقه القديمة وتاريخ العلماء، لكي أرى مَنْ مِنَ العلماء كان يؤمن بنظرية ولاية الفقيه وكيف انعكست على موقفه

السياسي، وماذا قام به من أعمال... فاكتشفت فجأة أن العلماء السابقين لم يكونوا يؤمنون بنظرية ولاية الفقيه، أو بالأحرى لا يعرفونها مطلقاً... وأن بعضهم، كالشيخ عبد الرحمن بن قبة والشيخ الصدوق والعلامة الحلّي، كتبوا في الرد عليها عندما طرحها الشيعة الزيدية كمخرج لأزمة الغيبة، وأن أول من كتب فيها هو الشيخ النراقي في **عوائد الأيام** قبل نحو مائة وخمسين عاماً، ووجدت أن العلماء السابقين كانوا يؤمنون بنظرية الانتظار للإمام المهدي الغائب ويُحَرمون العمل السياسي أو الثورة أو إقامة الحكومة وممارسة مهامها في عصر الغيبة؛ وذلك لفقد شرطَي العصمة والنص في الإمام.

لقد كنت فيما مضى أصطدمُ ببعض العلماء الذين يحرمون العمل السياسي أو الاقتراب منه... وكنت أسمع بعض المشايخ وهم يرددون الحديث المعروف: «كل راية تخرج قبل ظهور المهدي فهي راية ضلالة وصاحبها طاغوت». ولكني كنت أعتبر هذا الحديث ضعيفاً وغير مهم، ولم أكن أدرك عمق الفكر السلبي الذي كان يخيم على الحوزة ويضرب بجذوره إلى أعماق التاريخ، ويتمتع بفلسفة كلامية عريضة!

وهنا تساءلت مع نفسي: إذا كانت نظرية ولاية الفقيه حادثة مؤخراً وغير معروفة من العلماء السابقين، فماذا يا ترى ترك النواب الأربعة الخاصون من فكر سياسي لعصر الغيبة الكبرى؟

وقررت، تبعاً لذلك، أن أدرس مرحلة الغيبة الصغرى وفكر ومواقف النواب الأربعة للإمام المهدي، فوجدتهم يؤمنون كذلك بـ**نظرية الانتظار** ويبتعدون عن العمل السياسي، وهذا ما زاد من حيرتي... واكتشفت أثناء البحث شبهات تاريخية وعلامات استفهام تدور حول صدق ادعاء النواب الأربعة بالنيابة الخاصة عن الإمام المهدي الغائب، ضمن دعاوى أكثر من عشرين نائباً كان يدّعي ذلك، وأن الشك كان يحوم حولهم جميعاً.

وحاولت بكل جهدي أن أفهم ماذا خلّف الإمام المهدي للشيعة من نظام سياسي في غيبته؟ وهل أشار إلى ذلك أم تركهم سدى؟ ولماذا لم ينص على **المرجعية** أو **النيابة العامة** أو **ولاية الفقيه** أو **الشورى**؟ ولماذا لم يتحدث عن ضرورة قيام دولة شيعية في ظل الغيبة؟ ولماذا لم يفهم العلماء السابقون القريبون منه ذلك؟ ولماذا التزموا بنظرية الانتظار؟

وقد جرني بحث موضوع الغيبة الصغرى إلى بحث موضوع «وجود» الإمام المهدي، (محمّد بن الحسن العسكري)، بعد أن وجدت، لأول مرة في حياتي، أجواءً من الحيرة

والغموض تلف القضية تلك الأيام، وعدم وضوح الصورة لدى الشيعة الإمامية الموسوية الذين تفرقوا، بعد وفاة الإمام الحسن العسكري دون ولد ظاهر، إلى أكثر من أربع عشرة فرقة، وتشتتوا ذات اليمين وذات الشمال... ما ولّد لديّ صدمة أكبر ودفعني لاستقصاء البحث حول الموضوع، مع الإصرار على ضرورة التوصل إلى نتيجة حاسمة وواضحة، والخروج من الحيرة.

وقد تعجبت من نفسي جداً لجهلي بتاريخ الشيعة إلى الحد الذي لم أقرأ ولم أسمع عن تفاصيل الحيرة ووجود الشك التاريخي حول ولادة الإمام الثاني عشر، مع أني كنت أتصدّى للدعوة والتبشير بالمذهب الإمامي الإثني عشري منذ طفولتي، وقد نشأت في الحوزة، وكتبت عدة كتب حول أئمة أهل البيت وقرأت أكثر... وانتبهت حينها إلى غياب درس مادة التاريخ بالمرة من برامج الحوزة العلمية التي تقتصر على اللغة العربية والفقه والأصول والفلسفة والمنطق... ولا يوجد لديها حصة واحدة حول التاريخ الإسلامي أو الشيعي!

وعلى أي حال، فقد كان البحث في موضوع «وجود» الإمام المهدي حساساً جداً ويحمل خطورة اجتماعية وسياسية وفكرية، ويمكن أن يقلب كثيراً من الأمور رأساً على عقب، ويشكل منعطفاً استراتيجياً في حياتي وحياة المجتمع الذي أنتمي إليه.

ولم أستطع أن أترك الأسئلة التي ارتسمت أمامي معلقة في الهواء... إذ لا بد أن أجيب عليها بنعم أو لا، ووجدت الأمانة العلمية والمسؤولية الرسالية تفرض عليّ أن أواصل البحث حتى النهاية.

وحمدت اللّه تعالى، مرة أخرى، على أنني كنت في إيران، معقل الفكر الشيعي الإمامي، فذهبت إلى مكتبات طهران وقم ومشهد، ولم أدع كتاباً قديماً أو حديثاً حول الموضوع إلّا ودرسته بدقة وعمق، وبدلاً من أن ينقشع الغموض ويزول الشك والحيرة، ازدادت الصورة سلبية وغموضاً. ووجدت بعض العلماء السابقين يصرح بعدم وجود أدلة تاريخية كافية وقاطعة أو معتبرة حول ولادة الإمام الثاني عشر، وأنه يقول بذلك عن طريق الاجتهاد والافتراض الفلسفي والظن والتخمين!

لقد وجدت بعض مشايخ الطائفة يصرحون بضرورة التسليم بوجود الإمام الثاني عشر، أو التراجع عن نظرية الإمامة، لأنها سوف تتوقف عن الاستمرار بعد وفاة الإمام الحسن العسكري دون ولد يخلفه في منصب الإمامة. وهذا ما دفعني إلى إجراء دراسة جديدة حول

نظرية الإمامة نفسها، فاكتشفت أنها كانت من صنع المتكلمين، وبعيدة بل ومتناقضة مع أقوال الأئمة من أهل البيت وأحاديثهم الصحيحة، الرافضة لاحتكار السلطة أو تداولها بشكل وراثي، والداعية إلى اختيار الإمام من قبل الأمة عبر الشورى.

لقد اكتشفت خلال البحث وجود علاقة وثيقة بين موضوع الإيمان بوجود الإمام المهدي، وبين **نظرية الانتظار** التي كانت تهيمن على الفكر السياسي الشيعي طوال ألف عام، والتي كانت تُحَرم أيّ نشاط سياسي في **عصر الغيبة** ـ تلك النظرية المسؤولة عن انهيار الشيعة وانعزالهم عبر التاريخ وخروجهم من مسيرة الحياة. وكذلك بين نظرية **المرجعية الدينية** و **ولاية الفقيه** التي تعطي للمرجع الديني أو الحاكم صلاحيات مطلقة تشابه صلاحيات الإمام المعصوم أو الرسول الأعظم (ص)، وتقضي على إمكانيات مشاركة الأمة في السلطة وإقامة نظام سياسي معتدل.

وقد قمت في هذا الكتاب ببحث تطور الفكر السياسي الشيعي، بدءاً من نظرية الشورى التي كان يؤمن بها الشيعة في الجيل الأول، ثمّ نظرية الإمامة القائمة على العصمة والنص والمعاجز، والتي ولدت في القرن الثاني الهجري، والتحديات التي واجَهَتْها خلال القرنين الثاني والثالث، ووصولها إلى طريق مسدود بوفاة الإمام الحسن العسكري دون ولد ظاهر يحتج به اللّه على الناس.

وبحثت أيضاً جميع الأدلة التي قدّمها ويقدّمها المتكلمون والمؤرخون حول ميلاد ووجود الإمام الثاني عشر محمّد بن الحسن العسكري، وكانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: الدليل العقلي الفلسفي، والدليل التاريخي، والدليل الروائي النقلي، ثم قمت بعد ذلك بدراسة هذه الأدلة وتقييمها والتأكد من صحتها...

ودرست بعد ذلك الآثار السلبية التي ألحقتها هذه النظرية بالشيعة الإمامية الإثني عشرية على مدى التاريخ، وسجلت أيضاً عمليات الخروج الشيعية من تلك الأزمة المستعصية، ومحاولات الثورة الفقهية والسياسية ضد الفكر السلبي القديم، وتوقفت أخيراً عند المرحلة الأخيرة من تطور الفكر السياسي الشيعي، وهي **مرحلة ولاية الفقيه** وتأملت في إيجابياتها وسلبياتها، وقدمت في النهاية **نظرية الشورى**، نظرية أهل البيت والجيل الشيعي الأول، **والتي أتمنى أن يعود إليها الفكر السياسي الشيعي في المستقبل.**

نظريَّة الإمامة الإلهيَّة لأهل البيت

الجزء الأول



الشّورى: نظريّة أهل البيت (ع)

كانت الأمة الإسلامية، في عهد الرسول الأعظم (ص) وبعد وفاته، وخلال العقود الأولى من تاريخنا، تؤمن بنظام الشورى وحق الأمة في اختيار ولاتها. وكان أهل البيت في طليعة المدافعين عن هذا الإيمان، والعاملين به. وعندما أُصيبت بتسلط الحكام الأمويين بالقوة، وتداولهم للسلطة بالوراثة، وإلغائهم لنظام الشورى، تأثر بعض الشيعة الموالين لأهل البيت بما حدث، فقالوا رداً على ذلك بأحقية أهل البيت بالخلافة من الأمويين، وضرورة تداولها في أعقابهم. ولكن هذه النظرية لم تكن نظرية أهل البيت أنفسهم ولا نظرية الشيعة في القرن الأول الهجري.

وبالرغم ممّا يذكر الإماميون من نصوص حول تعيين النبي (ص) للإمام علي بن أبي طالب كخليفة من بعده، إلّا أن تراثهم يحفل بنصوص أخرى تؤكد التزام الرسول الأعظم وأهل البيت بمبدأ الشورى وحق الأمة في انتخاب أئمتها.

تقول رواية يذكرها الشريف المرتضى - وهو من أبرز علماء الشيعة في القرن الخامس الهجري - إن العباس بن عبد المطلب خاطب أمير المؤمنين في مرض النبي (ص) أن يسأله عن القائم بالأمر بعده، «فإن كان لنا بيّنه وإن كان لغيرنا وصّى بنا»، وإن أمير المؤمنين قال: «دخلنا على رسول اللّه (ص) حين ثقل، فقلنا: يا رسول اللّه... استخلف علينا، فقال: لا، إني أخاف أن تتفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون، ولكن إن يعلم اللّه في قلوبكم خيراً اختار لكم»[1].

ويقول الكليني في **الكافي** نقلاً عن الإمام جعفر بن محمد الصادق إنه لما حضرت رسول اللّه (ص) الوفاة دعا العباس بن عبد المطلب وأمير المؤمنين فقال للعباس: يا عمّ

---

(١) المرتضى، **الشافي**، ج ٤، ص ١٤٩؛ كذلك: ج ٣، ص ٢٩٥.

محمّد... تأخذ تراث محمّد وتقضي دينه وتنجز عداته؟... فرد عليه فقال: يا رسول اللّه بأبي أنت وأمي إني شيخ كبير كثير العيال قليل المال من يطيقك وأنت تباري الريح. قال فأطرق هنيهة ثم قال: يا عباس أتأخذ تراث محمّد وتنجز عداته وتقضي دينه؟... فقال كردّ كلامه... قال: أما إنّي سأعطيها من يأخذها بحقها. ثم قال: يا عليّ، يا أخا محمّد، أتنجز عدات محمد وتقضي دينه وتقبض تراثه؟... فقال: نعم بأبي أنت وأمي ذاك عليّ ولي[2].

وهذه الوصية، كما هو ملاحظ، وصية عادية شخصية آنية، لا علاقة لها بالسياسة والإمامة، والخلافة الدينية، وقد عرضها الرسول في البداية على العبّاس بن عبد المطلب، فأشفق منها، وتحمّلها الإمام أمير المؤمنين طواعية.

وهناك وصية أخرى ينقلها الشيخ المفيد في بعض كتبه عن الإمام أمير المؤمنين (ع) ويقول إن رسول اللّه (ص) قد أوصى بها إليه قبل وفاته، وهي أيضاً وصية أخلاقية روحية عامة، وتتعلق بالنظر في الوقوف والصدقات[3].

وإذا ألقينا بنظرة على هذه الروايات التي يذكرها أقطاب الشيعة الإمامية، كالكليني والمفيد والمرتضى، فإننا نرى أنها تكشف عن عدم وصية رسول اللّه للإمام عليّ بالخلافة والإمامة، وترك الأمر شورى، وهو ما يفسر إحجام الإمام عليّ عن المبادرة إلى أخذ البيعة لنفسه بعد وفاة الرسول، بالرغم من إلحاح العباس بن عبد المطلب عليه بذلك، حيث قال له: «أمدد يدك أبايعك، وآتيك بهذا الشيخ من قريش، (يعني أبا سفيان)، فيقال إن عمّ رسول اللّه بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك من قريش أحد، والناس تبع لقريش»، فرفض الإمام عليّ ذلك[4].

وقد روى الإمام الصادق عن أبيه عن جده أنه لما استُخلف أبو بكر جاء أبو سفيان إلى الإمام عليّ وقال له: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟ أبسط يدك أبايعك، فواللّه لأملأها على أبي فصيل خيلاً ورجلاً، فانزوى عنه وقال: ويحك يا أبا سفيان هذه من

---

(٢) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٢٣٦، عن محمد بن الحسين وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد الصيرفي عن أبان بن عثمان عن أبي عبداللّه.

(٣) راجع: المفيد **الأمالي**، ص ٢٢٠، المجلس ٢١؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ١٨٨.

(٤) المرتضى، **الشافي**، ج ٣، ص ٢٣٧ و ٢٥٢؛ كذلك: ج ٢، ص ١٤٩.

دواهيك، وقد اجتمع الناس على أبي بكر. ما زلت تبغي للإسلام العوج في الجاهلية والإسلام، ووالله ما ضرّ الإسلام ذلك شيئاً حتى ما زلت صاحب فتنة[٥].

شعور الإمام علي بالأولويّة ويجمع المؤرخون السنة والشيعة على أن الإمام عليّ ابن أبي طالب امتعض من انتخاب أبي بكر في البداية، وأمسك يده عن البيعة وجلس في داره لفترة من الزمن، وردّ على احتجاج قريش في سقيفة بني ساعدة بأنهم، (أهل البيت)، شجرة رسول الله (ص): بالقول: إنهم «احتجّوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»[٦].

ويذكر الشريف الرضي في *نهج البلاغة* أن الإمام اشتكى من قريش ذات مرة فقال: «اللهم إني أستعديك على قريش ومن أعانهم فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفؤوا إنائي، وأجمعوا على منازعتي حقاً كنت أولى به من غيري»[٧].

وبالرغم من شعور الإمام عليّ بالأحقيّة والأولويّة في الخلافة، إلّا أنه عاد فبايع أبا بكر، وذلك عندما حدثت الردّة، حيث مشى إليه عثمان بن عفان فقال له: «يا ابن عم، إنه لا يخرج أحد إلى قتال هؤلاء وأنت لم تبايع» (المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ٢٤٢) فأرسل إلى أبي بكر أن يأتيه، فأتاه أبو بكر فقال له: «والله ما نفسنا عليك ما ساق الله إليك من فضل وخير، ولكنّا كنّا نظنّ أن لنا في هذا الأمر نصيباً استبدّ به علينا»؛ وخاطب المسلمين قائلاً: «إنه لم يحبسني عن بيعة أبي بكر ألّا أكون عارفاً بحقه، ولكنّا نرى أن لنا في هذا الأمر نصيباً استبدّ به علينا» ثم بايع أبا بكر، فقال المسلمون: أصبت وأحسنت[٨].

ولا شك أن تمنّع الإمام عليّ من المسارعة إلى بيعة أبي بكر كان بسبب أنه كان يرى نفسه أولى وأحق بالخلافة، وهو كذلك، أو كان يرى ضرورة مشاركته في الشورى وعدم جواز الاستبداد بها دونه. وقد سأله رجل من بني أسد: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحقّ به؟ فقال: يا أخا بني أسد... أما الاستبداد بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً والأشد برسول الله (ص) نوطاً، فإنها كانت أثرة شحّت عليها نفوس قوم وسخت عنها نفوس آخرين[٩].

---

(٥) المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ٢٥٢ و ٢٣٧؛ ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، ج ١، ص ٢٢٢.

(٦) الإمام علي، *نهج البلاغة*، ص ٩٨.

(٧) *المصدر نفسه*، ص ٣٣٦، خطبة رقم ٢١٧.

(٨) المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ٢٤٢.

(٩) الكليني، *روضة الكافي*، ص ٢٣١، خطبة ١٦٢؛ الصدوق، *علل الشرائع*، ج ١، ص ١٤٦.

وقد قال الإمام أمير المؤمنين في الخطبة المعروفة بالشقشقية: «أما واللّه لقد تقمّصها فلان وإنه ليعلم أن محلّي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عني السيل ولا يرقى إلي الطير، فسدلت دونها ثوباً وطويت عنها كشحاً، وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذّاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه، فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذىً وفي الحلق شجاً، أرى تراثي نهباً، حتى إذا مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده، فصبرت على طول المدّة وشدّة المحنة حتى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم أني أحدهم، فيا للّه والشورى متى اعترض الريب فيّ مع الأول منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر؟!»[١٠].

وهناك رواية أخرى عن زيد بن علي عن الإمام أمير المؤمنين يقول فيها: «بايع الناس أبا بكر وأنا أولى بهم منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري وألزقت كلكلي بالأرض»[١١].

وفي هذه الخُطب يُشير الإمام عليّ بن أبي طالب إلى أولويته بالخلافة وأحقّيته بها، وأن أهل البيت هم الثمرة إذا كانت قريش شجرة رسول اللّه، ولا يشير إلى مسألة النص عليه من رسول اللّه أو تعيينه خليفة من بعده. وينقل الكليني رواية عن الإمام محمد الباقر يقول فيها إن الإمام علياً لم يَدْعُ إلى نفسه وإنه أقرّ القوم على ما صنعوا وكتم أمره[١٢].

وإذا كان حديث الغدير يعتبر أوضح وأقوى نصّ من النبي بحقّ أمير المؤمنين، فإن بعض علماء الشيعة الإمامية الأقدمين، كالشريف المرتضى، يعتبره نصاً خفياً غير واضح بالخلافة، حيث يقول في الشافي: «إنا لا ندّعي علم الضرورة في النص، لا لأنفسنا ولا على مخالفينا، وما نعرف أحداً من أصحابنا صرّح بادعاء ذلك»[١٣].

ولذلك فإن الصحابة لم يفهموا من حديث الغدير أو غيره من الأحاديث معنى النص والتعيين بالخلافة، ولذلك اختاروا طريق الشورى، وبايعوا أبا بكر كخليفة من بعد الرسول، مما يدلّ على عدم وضوح معنى الخلافة من النصوص الواردة بحق الإمام علي، أو عدم وجودها في ذلك الزمان.

---

(١٠) الإمام علي، *نهج البلاغة*، ص ٤٨، خطبة ٣.

(١١) المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ١١٠.

(١٢) الكليني، *روضة الكافي*، ص ٢٤٦.

(١٣) المرتضى، *الشافي*، ج ٢، ص ١٢٨.

الإمام علي والشورى وممّا يؤكد كون نظام الشورى دستوراً كان يلتزم به الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعدم معرفته بنظام الوراثة الملكية العمودية في أهل البيت، هو دخول الإمام في عملية الشورى التي أعقبت وفاة الخليفة عمر بن الخطاب، ومحاججته لأهل الشورى لفضائله ودوره في خدمة الإسلام، وعدم إشارته إلى موضوع النّص عليه أو تعيينه خليفة من بعد الرسول، ولو كان حديث الغدير يحمل هذا المعنى لأشار الإمام إلى ذلك، وحاججهم بما هو أقوى من ذكر الفضائل.

لقد كان الإمام عليّ يؤمن بنظام الشورى؛ وأن حقّ الشورى بالدرجة الأولى هو من اختصاص المهاجرين والأنصار، ولذلك فقد رفض، بعد مقتل عثمان، الاستجابة للثوار الذين دعوه إلى تولي السلطة وقال لهم: ليس هذا إليكم... هذا للمهاجرين والأنصار من أمّره أولئك كان أميراً.

وعندما جاءه المهاجرون والأنصار وقالوا: «امدد يدك نبايعك» دفعهم، فعاودوه، ودفعهم ثم عاودوه فقال: «دعوني والتمسوا غيري واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم... وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً». ومشى إلى طلحة والزبير فعرضها عليهما فقال: من شاء منكما بايعته، فقالا: لا... الناس بك أرضى. وأخيراً قال لهم: فإن أبيتم فإن بيعتي لا تكون سراً، ولا تكون إلّا عن رضا المسلمين ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني فليبايعني»[١٤].

ولو كانت نظرية النصّ والتعيين ثابتة ومعروفة لدى المسلمين، لم يكن يجوز للإمام أن يدفع الثوار وينتظر كلمة المهاجرين والأنصار، كما لم يكن يجوز له أن يقول: «أنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً»، ولم يكن يجوز له أن يعرض الخلافة على طلحة والزبير، ولم يكن بحاجة لينتظر بيعة المسلمين.

وهناك رواية في كتاب سليم بن قيس الهلالي تكشف عن إيمان الإمام علي بنظرية الشورى وحق الأمة في اختيار الإمام، حيث يقول في رسالة له: «الواجب في حكم اللّه وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً ولا

---

(١٤) الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، ج ٣، ص ٤٥٠.

يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رِجْلاً ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة»[١٥].

وعندما خرج عليه طلحة والزبير احتجّ عليهما بالبيعة وقال لهما: «بايعتماني ثم نكثتما بيعتي»، ولم يشر إلى موضوع النص عليه من رسول اللّه، وكلّ ما قاله للزبير فتراجع عن قتاله هو أن ذكّره بقول رسول اللّه له: «لتقاتلنه وأنت له ظالم».

وقال الإمام عليّ لمعاوية الذي تمرد عليه: «أما بعد... فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يردّ. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار إذا اجتمعوا على رجل فسمّوه إماماً كان ذلك للّه رضا».

إذن فقد كانت الشورى هي أساس الحكم في نظر الإمام علي، وذلك في غياب نظرية النص والتعيين التي لم يُشِرْ إليها الإمام في أي موقف.

وقد كان الإمام علي (ع) ينظر إلى نفسه كإنسان عادي غير معصوم، ويطالب الشيعة والمسلمين أن ينظروا إليه كذلك، ويحتفظ لنا التاريخ برائعة من روائعه التي ينقلها الكليني في **الكافي** والتي يقول فيها: «إني لست في نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي، إلّا أن يكفي اللّه من نفسي ما هو أملك به مني»[١٦].

ويتجلّى إيمان الإمام علي بالشورى دستوراً للمسلمين بصورة واضحة، في عملية خلافة الإمام الحسن، حيث دخل عليه المسلمون، بعدما ضربه عبد الرحمن بن ملجم، وطلبوا منه أن يستخلف ابنه الحسن، فقال: «لا، إنّا دخلنا على رسول اللّه فقلنا: استخلف، فقال: لا، أخاف أن تفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون، ولكن إن يعلم اللّه في قلوبكم خيراً يختر لكم». و«سألوا علياً أن يشير عليهم بأحد، فما فعل، فقالوا له: إن فقدناك فلا نفقد أن نبايع الحسن، فقال: لا آمركم ولا أنهاكم. أنتم أبصر»[١٧].

وقد ذكر الحافظ أبو بكر بن أبي الدنيا (٢٠٨ - ٢٨١) في كتاب **مقتل الإمام أمير**

---

(١٥) كتاب سليم بن قيس الهلالي، ص ١٨٢؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٨، ص ٥٥٥، (الطبعة القديمة).

(١٦) الكليني، **روضة الكافي**، ص ٢٩٢ و ٢٩٣؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧٤، ص ٣٠٩.

(١٧) المرتضى، **الشافي**، ج ٣، ص ٢٩٥؛ **تثبيت دلائل النبوة**، ج ١، ص ٢١٢.

المؤمنين عن عبد الرحمن بن جندب عن أبيه قال: «قلت: يا أمير المؤمنين، إن فقدناك، ولا نفقدك، نبايع للحسن؟... فقال: ما آمركم ولا أنهاكم. فعدت فقلت مثلها فردّ علي مثلها»[18].

وذكر الشيخ حسن بن سليمان في *مختصر بصائر الدرجات* عن سليم بن قيس الهلالي، قال: «سمعت علياً يقول وهو بين ابنيه وبين عبدالله بن جعفر وخاصة شيعته: دعوا الناس وما رضوا لأنفسهم وألزموا أنفسكم السكوت»[19].

وقد قام الإمام أمير المؤمنين (ع) بالوصية إلى الإمام الحسن وسائر أبنائه ولكنه لم يتحدث عن الإمامة والخلافة، وقد كانت وصيته روحية أخلاقية وشخصية، أو كما يقول الشيخ المفيد في *الإرشاد*: «إن الوصية كانت للحسن على أهله وولده وأصحابه، ووقوفه وصدقاته»[20].

وتلك الوصية هي كالتالي: «هذا ما أوصى به علي بن أبي طالب، أوصى أنه يشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. ثم إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه رب العالمين، بذلك أمرت وأنا من المسلمين. ثم إني أوصيك يا حسن وجميع ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي أن تتقوا اللّه ربكم ولا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون. واعتصموا بحبل اللّه جميعاً ولا تفرقوا فإني سمعت رسول اللّه (ص) يقول: صلاح ذات البين أفضل من عامة الصيام والصلاة، وإن المعرّة حالقة الدين، فساد ذات البين، ولا قوة إلّا باللّه. أنظروا ذوي أرحامكم فَصِلوهم يهون عليكم الحساب. واللّه اللّه في الأيتام فلا تغبّبون أفواههم، ولا يضيّعون بحضرتكم. واللّه اللّه في جيرانكم، فإنهم وصية رسول اللّه ما زال يُوصينا بهم حتى ظننا أنه يُورّثهم. واللّه اللّه في القرآن أن يسبقكم في العمل به غيركم. واللّه اللّه في بيت ربكم، لا يخلونّ ما بقيتم، فإنه إن خلا لم تناظروا. واللّه اللّه في رمضان فإن صيامه جُنّة من النار لكم. واللّه اللّه في الجهاد في سبيل اللّه بأيديكم وأموالكم وألسنتكم. واللّه اللّه في الزكاة فإنها تطفيء غضب الرب. واللّه اللّه في ذمة نبيكم، فلا يُظلمنّ بين أظهركم. واللّه اللّه فيما ملكت أيمانكم. أنظروا فلا تخافوا في اللّه لومة لائم، يكفكم من

---

(18) ابن أبي الدنيا، *مقتل الإمام*، ص ٤٣.

(19) المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٧، باب أحاديث تنسب إلى سليم غير موجودة في كتابه.

(20) المفيد، *الإرشاد*، ص ١٨٧.

أرادكم وبغى عليكم، وقولوا للناس حسناً، كما أمركم اللّه. ولا تتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولي عليكم شراركم ثم يدعو خيارُكم فلا يُستجاب لهم. عليكم يا بنيّ بالتواصل والتباذل، وإياكم والتقاطع والتكاثر والتفرق وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان، واتقوا اللّه إن اللّه شديد العقاب. حفظكم اللّه من أهل بيت، وحفظ نبيكم فيكم، أستودعكم اللّه، أقرأ عليكم السلام ورحمة اللّه وبركاته»[٢١].

ولذلك لم تلعب هذه الوصيةُ القيّمة الروحية والأخلاقية أيَّ دور في ترشيح الإمام الحسن للخلافة، لأنها كانت تخلو من الإشارة إليها، ولم تكن تشكل بديلاً عن نظام الشورى الذي كان أهل البيت يلتزمون به كدستور للمسلمين.

الإمام الحسن والشورى وقد ذكر ابن أبي الحديد في *شرح نهج البلاغة*: «إنه لما توفي عليّ (ع) خرج عبداللّه بن العباس بن عبد المطلب إلى الناس فقال: إن أمير المؤمنين توفي، وقد ترك خلفاً، فإن أحببتم خرج إليكم، وإن كرهتم فلا أحد على أحد. فبكى الناس وقالوا: بل يخرج إلينا»[٢٢].

وكما هو ملاحظ، فإن الإمام الحسن لم يعتمد في دعوة الناس لبيعته على ذكر أي نص حوله من الرسول أو من أبيه الإمام علي. وقد أشار ابن عباس إلى منزلة الإمام الحسن عندما ذكّر المسلمين بأنه ابن بنت النبي، وذكر أنه وصيّ الإمام أمير المؤمنين، ولكنه لم يبين أن مستند الدعوة للبيعة هو النص أو الوصية بالإمامة.

وهذا ما يكشف عن إيمان الإمام الحسن (ع) بنظام الشورى وحق الأمة في انتخاب إمامها، وقد تجلّى هذا الإيمان مرة أخرى عند تنازله عن الخلافة إلى معاوية واشتراطه عليه العودة بعد وفاته إلى نظام الشورى حيث قال في شروط الصلح: «... على أنه ليس لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده وأن يكون الأمر شورى بين المسلمين»[٢٣].

---

(٢١) الحافظ أبو بكر بن أبي الدنيا، *مقتل الإمام أمير المؤمنين*، ص ٤١ ـ ٤٢، تحقيق مصطفى مرتضى القزويني، مركز الدراسات والبحوث العلمية، بيروت.

(٢٢) ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، ج ٤، ص ٨؛ كذلك: ج ١٦ ص ٢٢؛ ابن كثير، *البداية والنهاية*، ج ٨، ص ١٣؛ المسعودي، *مروج الذهب*، ج ٢، ص ٤٤.

(٢٣) المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٤٤، ص ٦٥، باب كيفية المصالحة من تاريخ الإمام الحسن المجتبى؛ *الفتنة الكبرى*، ج ٢، ص ١٨٣.

ولو كانت الخلافة بالنص من اللّه والتعيين من الرسول، كما تقول النظرية الإمامية، لم يكن يجوز للإمام الحسن أن يتنازل عنها لأيّ أحد، تحت أي ظرف من الظروف؛ ولم يكن يجوز له بعد ذلك أن يبايع معاوية أو أن يدعو أصحابه وشيعته لبيعته؛ ولم يكن يجوز له أن يهمل الإمام الحسين ولأشار إلى ضرورة تعيينه من بعده... ولكن الإمام الحسن لم يفعل أي شيء من ذلك وسلك مسلكاً يوحي بالتزامه بحق المسلمين في انتخاب خليفتهم عبر نظام الشورى.

الإمام الحسين والشورى وقد ظل الإمام الحسين ملتزماً ببيعة معاوية إلى آخر يوم من حياة الأخير، ورفض عرضاً من شيعة الكوفة بعد وفاة الإمام الحسن بالثورة على معاوية، وذكر أن بينه وبين معاوية عهداً وعقداً لا يجوز له نقضه، ولم يَدْعُ إلى نفسه إلّا بعد وفاة معاوية الذي خالف اتفاقية الصلح وعهد إلى ابنه يزيد بالخلافة بعده، حيث رفض الإمام الحسين البيعة له، وأصرّ على الخروج إلى العراق حيث استشهد في كربلاء عام ٦١ للهجرة[٢٤].

ويصرح الشيخ المفيد بأن الإمام الحسين لم يَدْعُ أحداً إلى إمامته في ظلّ عهد معاوية، ويفسّر ذلك بالتقية والهدنة الحاصلة بينه وبين معاوية والتزام الإمام الوفاء بها حتى وفاة معاوية[٢٥].

ولا توجد أية آثار لنظرية النص في قصة كربلاء، سواء في رسائل شيعة الكوفة إلى الإمام الحسين ودعوته للقدوم عليهم، أو في رسائل الإمام الحسين لهم، حيث يقول الشيخ المفيد إن الشيعة اجتمعت بالكوفة في منزل سليمان بن صرد الخزاعي فذكروا هلاك معاوية. فحمدوا اللّه وأثنوا عليه، فقال سليمان بن صرد: إن معاوية قد هلك وإن حسيناً قد تقبّض على القوم ببيعة، وقد خرج إلى مكة وأنتم شيعته وشيعة أبيه، فإن كنتم تعلمون أنكم ناصروه ومجاهدو عدوه وتقتل أنفسنا دونه فاكتبوا إليه وأعلموه، وإن خفتم الفشل والوهن فلا تغروا الرجل في نفسه، قالوا: لا بل نقاتل عدوه ونقتل أنفسنا دونه قال: فاكتبوا إليه، فكتبوا إليه: للحسين بن علي، من سليمان بن صرد والمسيب بن نجية ورفاعة بن شداد البجلي وحبيب بن مظاهر وشيعته المؤمنين والمسلمين من أهل الكوفة، سلام عليك فإنا

---

(٢٤) المفيد، الإرشاد، ١٩٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

نحمد إليك اللّه الذي لا إله إلّا هو... أما بعد: فالحمد للّه الذي قصم عدوك الجبار العنيد الذي انتزى على هذه الأمة فابتزها أمرها وغصبها فيئها وتأمر عليها بغير رضى منها ثم قتل خيارها واستبقى أشرارها وجعل مال اللّه دولة بين جبابرتها وأغنيائها، فبعداً له كما بعدت ثمود. إنه ليس علينا إمام، فأقبل لعلّ اللّه أن يجمعنا بك على الحق، والنعمان بن بشير في قصر الإمارة لسنا نجتمع معه في جمعة ولا نخرج معه إلى عيد، ولو قد بلغنا أنك قد أقبلت إلينا أخرجناه حتى نلحقه بالشام إن شاء اللّه.

فكتب إليهم: من الحسين بن علي إلى الملأ من المؤمنين والمسلمين... أما بعد فإن هانياً وسعيداً قَدِما عليَّ بكتبكم، وكان آخر من قدم عليَّ من رسلكم وقد فهمت كل الذي اقتصصتم وذكرتم ومقالة جلّكم أنه ليس علينا إمام فأقبل لعل اللّه أن يجمعنا بك على الحق والهدى، وإني باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل، فإن كتب إليّ أنه قد اجتمع رأي ملأكم وذوي الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسلكم، وقرأت في كتبكم فإني أقدم إليكم وشيكاً إن شاء اللّه. فلعمري ما الإمام إلّا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الداين بدين الحق، الحابس نفسه على ذات اللّه، والسلام[٢٦].

إذاً، فإن مفهوم الإمام عند الإمام الحسين لم يكن إلّا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط الداين بدين الحق الحابس نفسه على ذات اللّه، ولم يكن يقدم أية نظرية حول الإمام المعصوم المعيّن من قبل اللّه ولم يكن يطالب بالخلافة كحق شخصي له، لأنه ابن الإمام عليّ أو أنه معيّن من قبل اللّه. ولذلك فإنه لم يفكر بنقل الإمامة إلى أحد من ولده، ولم يُوْصِ إلى ابنه الوحيد لذي ظلّ على قيد الحياة (علي زين العابدين)، وإنما أوصى إلى أخته زينب أو ابنته فاطمة، وكانت وصيته عادية جداً تتعلق بأموره الخاصة، ولا تتحدث أبداً عن موضوع الإمامة والخلافة[٢٧].

وممّا يؤكد عدم وجود نظرية الإمامة الإلهية في ذلك الوقت، عدم إشارة الإمام علي بن الحسين إليها، في خطبته الشهيرة التي ألقاها بشجاعة أمام يزيد بن معاوية في المسجد الأموي عندما أخذ أسيراً إلى الشام، وقد قال في خطبته تلك: «أيها الناس أُعطينا ستاً وفُضِّلنا

---

(٢٦) المفيد، *الإرشاد*، ٢٠٤.

(٢٧) الصدوق، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٩٨؛ الصفار، *بصائر الدرجات*، ١٤٨ و ١٩٨.

بسبعٍ: أعطينا العلم والحلم والسماحة والفصاحة والشجاعة والمحبة في قلوب المؤمنين، وفُضّلنا بأن منّا النبيّ والصدّيق والطيّار وأسد اللّه وأسد رسوله وسِبطا هذه الأمة. ثم ذكر الإمام أمير المؤمنين فقال: أنا ابن صالح المؤمنين ووارث النبيين ويعسوب المسلمين ونور المجاهدين وقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ومفرّق الأحزاب، أربطهم جأشاً وأمضاهم عزيمة، ذاك أبو السبطين علي بن أبي طالب».

ولم يُشِر الإمام زين العابدين في خطبته الجريئة تلك إلى موضوع الوصية أو الإمامة الإلهية، أو إلى قانون وراثة الإمامة بالنص، ولم يقل للناس إنه الإمام الشرعي المفترض الطاعة بعد أبيه الإمام الحسين، وإنما اكتفى بالحديث عن فضل أهل البيت وفضائل الإمام أمير المؤمنين وإنجازاته التاريخية.

اعتزال الإمام زين العابدين وقد بايع الإمامُ عليُّ بن الحسين يزيدَ بن معاوية بعد واقعة الحرة[٢٨] ورفض قيادة الشيعة الذين كانوا يطالبون بالثأر لمقتل أبيه الإمام الحسين، ويعدّون للثورة، ولم يدَّعِ الإمامة، ولم يَتَصَدَّ لها، ولم ينازع عمه فيها، وكما يقول الشيخ الصدوق: فإنه انقبض عن الناس فلم يلق أحداً ولا كان يلقاه إلّا خواصّ أصحابه، وكان في نهاية العبادة ولم يخرج عنه من العلم إلّا يسيراً...[٢٩].

ويتطرّف الصدّوق جداً، وبشكل غير معقول، فينقل عن الإمام السّجّاد أنه كان يوصي الشيعة بالخضوع للحاكم والطاعة له وعدم التعرض لسخطه، ويتهم الثائرين بالمسؤولية عن الظلم الذي يلحق بهم من قبل السلطان[٣٠].

انتخاب سليمان بن صرد الخزاعي زعيماً للشيعة ومن هنا، ونتيجة للفراغ القيادي، فقد انتخب الشيعةُ في الكوفة، بعد مقتل الإمام الحسين، سليمانَ بن صرد الخزاعي زعيماً عليهم، وذلك عندما اجتمعوا إلى خمسة من رؤوسهم، وقام المسيّب بن نجيبة خطيباً فقال: «أيها القوم ولّوا عليكم رجلاً منكم فإنه لا بدّ لكم من أمير تفزعون إليه وراية تحفون بها»؛ وقام رفاعة بن شداد فعقب على كلامه قائلاً: «قلت ولّوا أمركم رجلاً منكم تفزعون إليه وتحفّون برايته، وذلك رأي قد رأينا مثل الذي رأيت، فإن تكن أنت ذلك

---

(٢٨) الكليني، *روضة الكافي*، ص ١٩٦.

(٢٩) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٩١.

(٣٠) الصدوق، *الأمالي*، ص ٣٩٦، المجلس ٥٩.

الرجل تكن عندنا مرضياً وفينا متنصحاً وفي جماعتنا محباً، وإن رأيت ورأى أصحابنا ذلك ولّينا هذا الأمر شيخ الشيعة صاحب رسول اللّه وذا السابقة سليمان بن صرد، المحمود في بأسه والموثوق بحزمه». ثم تكلم عبداللّه بن وال، وعبداللّه بن سعد فحمدا ربهما وأثنيا عليه... فقال المسيّب بن نجيبة: «أصبتم ووفقتم وأنا أرى مثل الذي رأيتم فولّوا أمركم سليمان بن صرد»[٣١]. وقد قام سليمان بن صرد الخزاعي بقيادة حركة قامت للثأر من قتلة الحسين، وعرفت بحركة التوّابين.

إمامة محمد بن الحنفية وعندما قام المختار بن عبيدة الثقفي، بعد ذلك، بحركته في الكوفة، كتب إلى عليّ بن الحسين يريده على أن يبايع له ويقول بإمامته ويظهر دعوته، وأنفذ إليه مالاً كثيراً، فأبى أن يقبل ذلك منه، أو يُجيبه عن كتابه، فلمّا يئس المختار منه كتب إلى عمه محمد بن الحنفية يُريده على مثل ذلك، وأخذ يدعو إلى إمامته[٣٢]. وقد استلم محمد بن الحنفية قيادة الشيعة فعلاً، ورعى قيام دولة المختار بن عبيدة الثقفي في الكوفة.

لقد كان أئمة أهل البيت يعتقدون بحق الأمة الإسلامية في اختيار أوليائها وبضرورة ممارسة الشورى، وإدانة الاستيلاء على السلطة بالقوة. ولعلنا نجد في الحديث الذي يرويه الصدوق في *عيون اخبار الرضا*، عن الإمام الرضا، عن أبيه الكاظم، عن أبيه جعفر الصادق، عن أبيه محمد الباقر، عن علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن أبيه، عن جده رسول اللّه (ص) والذي يقول فيه: «مَنْ جاءكم يُريد أن يُفرّق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه، فإن اللّه عز وجل قد أذن ذلك»[٣٣]. لعلنا نجد في هذا الحديث أفضل تعبير عن إيمان أهل البيت بالشورى والتزامهم بها، وإذا كانوا يدعون الناس إلى اتباعهم والانقياد إليهم فإنّما كانوا يفعلون ذلك إيماناً بأفضليتهم وأولويتهم بالخلافة في مقابل «الخلفاء» الذين كانوا لا يحكمون بالكتاب ولا يقيمون القسط ولا يدينون بالحق.

ومن هنا، وتبعاً لمفهوم الأولوية، قالت أجيال من الشيعة الأوائل، وخاصة في القرن

---

(٣١) الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، ج ٧، ص ٤٨.

(٣٢) المسعودي، *مروج الذهب*، ج ٣، ص ٨٤.

(٣٣) الصدّوق، *عيون اخبار الرضا*، ج ٢، ص ٦٢.

الأول الهجري: «إن علياً كان أولى الناس بعد رسول اللّه (ص) لفضله وسابقته وعلمه، وهو أفضل الناس كلهم بعده وأشجعهم وأسخاهم وأورعهم وأزهدهم. وأجازوا مع ذلك إمامة أبي بكر وعمر وعدّوهما أهلاً لذلك المكان والمقام، وذكروا أن علياً سلّم لهما الأمر ورضي بذلك وبايعهما طائعاً غير مكره وترك حقه لهما، فنحن راضون كما رضي المسلمون له، ولمن بايع، لا يحل لنا غير ذلك ولا يَسَعُ منا أحداً إلّا ذلك، وأن ولاية أبي بكر صارت رشداً وهدىً لتسليم علي ورضاه»[٣٤].

بينما قالت فرقةٌ أخرى من الشيعة: «إن علياً أفضل الناس لقرابته من رسول اللّه (ص)، ولسابقته وعلمه ولكن كان جائزاً للناس أن يولّوا عليهم غيره إذا كان الوالي الذي يولونه مجزئاً، أحبّ ذلك أو كرهه، فولاية الوالي الذي ولّوا على أنفسهم برضى منهم رشد وهدى وطاعة للّه عز وجل، وطاعته واجبة من اللّه عز وجل»[٣٥].

وقال قسم آخر منهم: «إن إمامة علي بن أبي طالب ثابتة في الوقت الذي دعا الناس وأظهر أمره»[٣٦].

وقد قيل للحسن بن الحسن بن علي الذي كان كبير الطالبيين في عهده، وكان وصيّ أبيه ووليّ صدقة جده: ألم يقل رسول اللّه: من كنت مولاه فعلي مولاه؟ فقال: بلى ولكن، واللّه، لم يَعْنِ رسول اللّه بذلك الإمامة والسلطان، ولو أراد ذلك لأفصح لهم به[٣٧].

وكان ابنه عبداللّه يقول: «ليس لنا في هذا الأمر ما ليس لغيرنا، وليس في أحد من أهل البيت إمام مفترض الطاعة من اللّه»، وكان ينفي إمامة أمير المؤمنين أنها من اللّه[٣٨].

مما يعني أن نظرية النص وتوارث السلطة في أهل البيت فقط، لم يكن لها رصيد لدى الجيل الأول من الشيعة، ومن هنا فقد كانت نظرتهم إلى الشيخين أبي بكر وعمر نظرة إيجابية، إذ لم يكونوا يعتبرونهما «غاصبين» للخلافة التي تركها رسول اللّه (ص) شورى بين المسلمين ولم ينصّ على أحد بالخصوص. وهذا ما يفسر أمر الإمام الصادق لشيعته بتولّيهما.

---

(٣٤) النوبختي، *فرق الشيعة*، ٢٢؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ١٨.

(٣٥) النوبختي، *فرق الشيعة*، ٢١؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ١٨.

(٣٦) النوبختي، *فرق الشيعة*، ٥٤.

(٣٧) ابن عساكر، *التهذيب*، ج ٤، ص ١٦٢.

(٣٨) الصفار، *بصائر الدرجات*، ١٥٣ و ١٥٦.



من الشّورى إلى... الحكم الوراثي

النظرية الكيسانية يسجل مؤرّخو الشيعة الإمامية الأوائل، (النوبختي والأشعري القمي والكشي)، أول تطور ظهر في صفوف الشيعة في عهد الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) على يدي المدعو عبداللّه بن سبأ الذي يقولون إنه كان يهودياً وأسلم، والذي يقول النوبختي عنه: إنه أول من شهر القول بفرض إمامة علي، وكان يقول في يهوديته بيوشع ابن نون وصياً لموسى فقال كذلك في إسلامه في عليّ بعد رسول اللّه، وأظهر البراءة من أعدائه وكاشف مخالفيه وأظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة[1].

وسواء كان عبداللّه بن سبأ شخصية حقيقية أم أسطورية فإن المؤرخين الشيعة يسجلون بوادر ظهور أول تطور في الفكر السياسي الشيعي اعتماداً على موضوع الوصية الروحية والشخصية، الثابتة من الرسول الأكرم إلى الإمام عليّ، وإضفاء المعنى السياسي عليها، وذلك قياساً على موضوع الوصية من النبي موسى (ع) إلى يوشع بن نون وتوارث الكهانة في أبناء يوشع.

ومع أن هذا القول كان ضعيفاً ومحصوراً في جماعة قليلة من الشيعة في عهد الإمام علي، وأن الإمام نفسه قد رفضه بشدّة وزجر القائلين به، إلّا أن ذلك التيار وجد في تولية معاوية لابنه يزيد من بعده أرضاً خصبة للنمو والانتشار، ولكن المشكلة الرئيسية التي واجهته هي عدم تبنّي الإمامين الحسن والحسين له، واعتزال الإمام علي بن الحسين عن السياسة، مما دفع القائلين به إلى الالتفاف حول محمد بن الحنفية باعتباره وصيَّ أمير المؤمنين أيضاً، خاصة بعد تصدّيه لقيادة الشيعة في أعقاب مقتل الإمام الحسين، وقد اندسّ

---

(١) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٢٢؛ الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ١٩؛ الكشي، *الرجال*؛ محمد حسن الزين، *الشيعة في التاريخ*، ص ١٧٢.

السبئية في الحركة الكيسانية التي انطلقت للثأر من مقتل الإمام الحسين بقيادة المختار بن عبيدة الثقفي.

وقد ادّعى المختار الذي كان يقود الشيعة في الكوفة أن محمد بن الحنفية قد أمره بالثأر وقتل قَتَلَة الحسين، وأنه الإمام بعد أبيه. ولم يكن المختار يكفّر من تقدّم علياً من الخلفاء كأبي بكر وعمر وعثمان، ولكنه كان يكفّر أهل صفين وأهل الجمل[٢].

ويذكر الأشعري القمي أن صاحب شرطة المختار، (كيسان)، الذي حمله على الطلب بدم الحسين ودلّ على قَتَلته، وصاحب سره ومؤامرته والغالب على أمره، كان أشدّ منه إفراطاً في القول والفعل والقتل، وأنه كان يقول إن المختار وصيُّ محمد بن الحنفية وعامِلُه، ويكفّر من تقدّم علياً كما يكفّر أهلَ صفّين وأهل الجمل[٣].

وبالرغم من سقوط دولة المختار بعد فترة قصيرة، إلّا أن الحركة الكيسانية التي التفت حول قائدها الروحي محمد بن الحنفية، أخذت تقول «إن الإمامة في ابن الحنفية وذريته»[٤].

ولما حضرت الوفاة محمد بن الحنفية ولّى ابنه عبداللّه (أبا هاشم) من بعده وأمره بطلب الخلافة إن وجد إلى ذلك سبيلاً، وأعلم الشيعة بتوليته إياهم، فأقام عبداللّه بن محمد ابن علي وهو أمير الشيعة[٥].

وقد أصبح أبو هاشم قائد الشيعة بصورة عامّة، في غياب أيّ منافس له في نهاية القرن الأول الهجري، وقد تشرذمت الحركة الكيسانية من بعده إلى عدّة فرق يدّعي كلٌّ منها أنه أوصى إليه، فقد ادعى العباسيون: أنّ أبا هاشم أوصى إلى محمد بن علي بن عبداللّه بن عباس، وقال له: إليك الأمر والطلب للخلافة بعدي فولاه وأشهد له من الشيعة رجالاً... ثم مات، فأقام محمد بن علي ودعوة الشيعة له حتى مات فلمّا حضرته الوفاة ولّى ابنه إبراهيم الأمر، فأقام وهو أمير الشيعة، وصاحب الدعوة بعد أبيه[٦].

---

(٢) الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) *المصدر نفسه*.

(٤) المفيد، *الفصول المختارة*، ص ٢٤٠.

(٥) إبن قتيبة، *الإمامة والسياسة*، ج ٢، ص ١٣٠.

(٦) إبن قتيبة، *الإمامة والسياسة*، ج ٢، ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٦٥؛ *تاريخ اليعقوبي*، ج ٣، ص ٤٠؛ الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ١٢٦؛ المسعودي، *التنبيه والإشراف*، ص ٢٩٢.

وادعى الجناحيون أنه أوصى إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب الذي ظهر في الكوفة سنة ١٢٨هـ، وأقام دولة امتدت إلى فارس، في أواخر أيام الدولة الأموية. وادعى الحسنيون أنه أوصى إلى زعيمهم محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن، ذي النفس الزكية.

وعلى أي حال، فقد تطور القول بالوصية من وصية النبي الأكرم العادية والشخصية إلى الإمام عليّ، إلى القول بالوصية السياسية منه إلى ابنه محمد بن الحنفية، ومن بعده إلى ابنه أبي هاشم عبدالله، وهو ما أدى إلى اختلاف الفصائل الشيعية المتعددة فيما بينها وادّعاء كل منها الوصية إليه وحصر الشرعية فيه.

نظرية الإمام الباقر السياسية وبينما كانت الحركات الشيعية المختلفة تتأهّب للانقضاض على النظام الأموي، والثأر لمقتل الحسين، وتتصارع فيما بينها، دخل المعترك السياسي والفكري الإمام محمد بن علي، الباقر، بعد وفاة أبيه السجاد في سنة ٩٤ للهجرة، وقد خاضَ معركة مريرة لانتزاع قيادة الشيعة من ابن عمه أبي هاشم وأتباعه، وتثبيتها للفرع الفاطمي والبيت الحسيني، واعتبر ادعاء الإمامة دون حقّ افتراء على الله، حتى وإن كان المدعي من ولد علي بن أبي طالب[٧].

وقد اعتمد الإمام الباقر في الدعوة إلى نفسه، باعتباره أولى من الجميع، للثأر من مقتل جده الإمام الحسين، وبالتالي قيادة الشيعة لتحقيق هذا الهدف، فكان يقول: ﴿ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً﴾ (الإسراء ١٧: ٣٣)، وكان يقول إن آية: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم، وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ (الأحزاب ٣٣: ٦) قد نزلت في الإمرة، وإن هذه الآية جرت في ولد الحسين من بعده، فنحن أولى بالأمر، وبرسول الله (ص) من المؤمنين والمهاجرين، وليس لولد جعفر فيها نصيب ولا لولد العباس ولا لأي بطن من بطون بني عبد المطلب، ولا حتى لولد الحسن بن علي. ما لمحمدي فيها نصيب غيرنا[٨].

وفي هذا المجال يقول أيضاً: «رحم الله عمي الحسن... لقد غمد الحسن أربعين ألف سيف حين أصيب أمير المؤمنين، وأسلمها إلى معاوية، ومحمد بن علي سبعين ألف سيف

---

(٧) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٧٢.

(٨) علي بن بابويه الصدوق، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، ص ١٧٨.

قاتلة لو خطر عليهم خطر ما خرجوا منها حتى يموتوا جميعاً، وخرج الحسين (صلوات اللّه عليه) فعرض نفسه على اللّه في سبعين رجلاً... من أحق بدمه منا؟... نحن واللّه أصحاب الأمر وفينا القائم ومنا السفاح والمنصور، وقد قال اللّه تعالى: ﴿ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ (الإسراء ١٧: ٣٣) نحن أولياء الحسين بن علي وعلى دينه[٩].

ولكن عبداللّه بن الحسين بن الحسن كان ينكر حصر الإمامة في البيت الحسيني، ويقول مُستنكراً: وكيف صارت الإمامة في ولد الحسين دون الحسن وهما سيّدا شباب أهل الجنة؟ وهما في الفضل سواء، ألا إن للحسن على الحسين فضلاً بالكبر، وكان الواجب أن تكون الإمامة إذاً في الأفضل[١٠].

وفي محاولة من الإمام الباقر لتجاوز هذا الخلاف وحسمه وتعزيز شرعية مطالبته بقيادة الشيعة، كان يعتمد، إضافة إلى موضوع «ولاية الدم» على موضوع امتلاكه لسلاح رسول اللّه ووراثته من أجداده، حيث كان يقول: «إن السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل كان حيثما دار فثم الملك، وحيث ما دار السلاح فثم العلم»[١١].

وكان يتساءل في معرض تفنيد الكيسانية: «ألا يقولون عند من كان سلاح رسول اللّه؟... وما كان في سيفه من علامة كانت في جانبيه إن كانوا يعلمون؟»[١٢].

ويقول محمد بن الحسن الصّفّار، وهو من أركان الإمامية في القرن الثالث الهجري، إن علي بن الحسين اختصّ ابنه محمد الباقر، عند وفاته، بسفط كان فيه سلاح رسول اللّه، وإن إخوته نازعوه عليه، فقال لهم: «واللّه ما لكم فيه شيء، ولو كان لكم فيه شيء ما دفعه إليّ»[١٣].

ويقول الصّفّار إن الإمام الباقر كان يشير إلى أحقية الإمام علي بالخلافة استناداً إلى وراثته لسلاح رسول اللّه، وإنه قد احتج بذلك على أهل الشورى[١٤].

---

(٩) العياشي، *التفسير*، ج ٢، ص ٢٩١.
(١٠) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٢١٠.
(١١) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ١٧٦.
(١٢) *المصدر نفسه*، ص ١٧٨.
(١٣) *المصدر نفسه*، ص ١٨٠.
(١٤) *المصدر نفسه*، ص ١٨١.

وكان الإمام الباقر يعتمد أيضاً في طرح إمامته على وراثة الكتب من أبيه. ويقول الكليني إنه قد احتجّ على أخيه زيد بن علي الذي كان يعدّ للثورة والخروج، ويحاول التصدي لقيادة الشيعة بموضوع العلم، وسأله فيما إذا كان يعرف الحلال والحرام، ونهاه عن التصدي للقيادة من دون الاطلاع الكافي على مسائل الحلال والحرام.

وقد دخل عليه ذات مرة أخوه زيد، ومعه كتب من أهل الكوفة يدعونه فيها إلى أنفسهم ويخبرونه باجتماعهم ويأمرونه بالخروج، فقال له أبو جعفر: هذه الكتب ابتداء منهم أو جواب ما كتبت بهم إليه ودعوتهم إليه؟... فقال: بل ابتداء من القوم لمعرفتهم بحقّنا وبقرابتنا من رسول اللّه، ولما يجدون في كتاب اللّه عزّ وجل من وجوب مودتنا وفرض طاعتنا، ولما نحن فيه من الضيق والضنك والبلاء، فقال له أبو جعفر: إن الطاعة مفروضة من اللّه عز وجل، وسنّة أمضاها في الأوّلين، وكذلك يجريها في الآخرين، والطاعة لواحد منا والمودّة للجميع، وأمر اللّه يجري لأوليائه بحكم موصول وقضاء مفصول وحكم مقضيّ وقدر وأجل مسمّىً لوقت معلوم، فلا يستخفّنّك الذين لا يوقنون... إنهم لن يغنوا عنك من اللّه شيئاً فلا تعجل، فإن اللّه لا يعجل لعجلة العباد، ولا تسبقنَّ اللّه فتعجزك البلية فتصرعك... فغضب زيد عند ذلك... ثم قال: ليس الإمام منّا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منّا من منع حوزته وجاهد في سبيل اللّه حق جهاده ودفع عن رعيته وذبّ عن حريمه... قال أبو جعفر: هل تعرف يا أخي من نفسك شيئاً ممّا نسبتها إليه فتجيء عليه بشاهد من كتاب اللّه أو حجّة من رسول اللّه أو تضرب به مثلاً؟... فإن اللّه عز وجل أحلّ حلالاً وحرم حراماً، وفرض فرائض وضرب أمثالاً وسنّ سنناً، ولم يجعل الإمام القائم بأمره شبهة فيما فرض له من الطاعة أن يسبقه بأمر قبل محلّه، أو يجاهد فيه قبل حلوله، وقد قال اللّه عز وجل الذي جعل لكل شيء أجلاً: ﴿لكل أجَلٍ كتاب﴾ (الرعد ١٣: ٣٨)، فإن كنت على بينة من ربك ويقين من أمرك وتبيان من شأنك فشأنك، وإلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ وشبهة، ولا تتعاطَ زوال ملك لم تنقض أكله ولم ينقطع مداه، ولم يبلغ الكتاب أجله، فلو قد بلغ مداه وانقطع أكله وبلغ الكتاب أجله لانقطع الفصل وتتابع النظام، ولأعقب اللّه التابع والمتبوع الذلّ والصغار، أعوذ باللّه من إمام ضلّ عن وقته، فكان التابع فيه أعلم من المتبوع، أتريد يا أخي أن تحيي ملّة قوم قد كفروا بآيات اللّه وعصوا رسوله؟... أُعيذك باللّه يا أخي أن تكون غداً المصلوب بالكناسة... ـ ثم ارفضّت عيناه بالدموع وسالت

دموعه، ثم قال: اللّه بيننا وبين من هتك سترنا وجحدنا حقّنا وأفشى سرنا ونسبنا إلى غير جدنا، وقال فينا مالم نقله في أنفسنا...[١٥].

إن هذا الحوار يرويه الكليني في **الكافي** في القرن الرابع الهجري، ومن المحتمل أن يكون موضوعاً في وقت متأخّر من قبل الإمامية ضد الزيدية، ولكنه يعبر عن احتجاج الإمام الباقر على أخيه زيد بالعلم، قبل نشوء نظرية النصّ أو الوصية في الإمامة.

أمّا زيد بن عليّ فقد كان يقول: «ليس الإمام منّا من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منّا من منع حوزته وجاهد في سبيل اللّه حقّ جهاده ودفع عن رعيته وذبّ عن حريمه»[١٦].

إذاً، فإن نظرية الإمام الباقر السياسية كانت تقوم بصورة رئيسية على أعمدة العلم وامتلاك سلاح رسول اللّه وحق وراثة المظلوم، أكثر ممّا كانت تقوم على النص الصريح أو الوصية الواضحة، حيث لم تكن نظرية الإمامة قد تبلورت لدى الشيعة في بداية القرن الثاني الهجري إلى مرحلة الارتكاز على موضوع النصّ أو الوصية. وكان عامة الشيعة ذلك الحين يجهلون «حق» الإمام الباقر في الإمامة، ولا يكادون يميزون بينه وبين سائر أقطاب البيوت الحسنية والحسينية والعلوية والهاشمية، الذين كانوا يتصدّون لقيادة الشيعة ويتنافسون عليها.

وقد نجح الإمام محمد الباقر في تكوين قطاع خاص من الشيعة يؤمن بالولاء له، ولكنه سرعان ما تشرذم بعد وفاته سنة ١١٤ هـ، حيث ذهب فريق منهم إلى اتّباع أخيه الإمام زيد بن علي، الذي أعلن الثورة ضد الخليفة الأموي هشام بن عبدالملك سنة ١٢٢ هجرية، اعتماداً على نظرية أولي الأرحام وقال: «إن أرحام رسول اللّه (ص) أولى بالملك والإمرة» ودعا إلى نصرة أهل البيت، بصورة عامة، وقال: «إنا ندعوكم إلى كتاب اللّه وسنّة نبيه (ص) وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله سواء وردّ المظالم وإقفال المجمر ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا»[١٧].

وذهب فريق آخر، بقيادة المغيرة بن سعيد، إلى القول بإمامة محمد بن عبداللّه بن

---

(١٥) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٢٥٧، ٣٠٥.

(١٦) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٥٧.

(١٧) تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي، ص ٤٩؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٦٧.

الحسن (ذي النفس الزكية) الذي كان يعدّ نفسه للخروج ضدّ الحكم الأموي، بينما ذهب فريق ثالث إلى اتّباع الإمام جعفر بن محمد الصادق[١٨].

نظرية الإمام الصادق السياسية وقد استطاع الإمام الصادق (ع) أن يثبت إمامته وجدارته في قيادة الشيعة، بما كان يتمتّع به من خلق رفيع وعلم غزير ومحتد كريم. ولم يكن بحاجة ماسّة للوصية أو الإشارة إليه لكي يتبوّأ ذلك المقام العظيم الذي احتلّه في المجتمع والتاريخ. ولا توجد في التراث الشيعي أحاديث كثيرة عن موضوع النص عليه أو الوصية له من أبيه في الإمامة، ما عدا رواية تتحدث عن وصية عادية جداً، يرويها الإمام الصادق بنفسه حيث يقول: «إنّ أبي استودعني على ما هناك فلمّا حضرته الوفاة قال: ادعُ لي شهوداً. فدعوت له أربعة من قريش فيهم نافع مولى عبداللّه بن عمر فقال: اكتب: هذا ما أوصى به يعقوب بنيه، ﴿يا بنيّ إن اللّه اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون﴾ (البقرة ٢: ١٣٢). وأوصى محمد بن علي إلى جعفر بن محمد، وأمره أن يكفّنه في برده الذي كان يصلي فيه الجمعة وأن يعمّمه بعمامته، وأن يربع قبره ويرفعه أربع أصابع وأن يحلّ عنه أطماره عند دفنه. ثمّ قال للشهود: انصرفوا رحمكم اللّه. فقلت له: يا أبت ما كان في هذا بأن يُشهد عليه. فقال: يا بنيّ كرهت أن تغلب، وأن يقال لم يُوصِ إليه فأردت أن تكون لك الحجّة»[١٩].

وتشير بعض الروايات التي ينقلها الصّفّار والكليني والمفيد عن الإمام الصادق أنه كان يخوض معركة الإمامة مع منافسَيْه: عمّه زيد وابن عمّه ذي النفس الزكية، اعتماداً على موضوع الوصية من أبيه هذه، إضافة إلى موضوع امتلاكه لسلاح رسول اللّه وخاتمه ودرعه ولوائه، ولكن المشكلة كانت في أن محمد بن عبداللّه كان يدّعي أيضاً امتلاكه لسلاح رسول اللّه. وهذا ما دفع الإمام الصادق إلى تكذيبه بشدّة، والقول: «واللّه لقد كذب فواللّه ما عنده وما رآه بواحدة من عينيه قطّ. ولا رآه عند أبيه. إلّا أن يكون رآه عند عليّ بن الحسين»[٢٠].

ويؤكّد الإمام الصادق، في رواية أخرى ينقلها الكليني في *الكافي*: «إن عندي الجفر الأبيض... وعندي الجفر الأحمر، الذي فيه السلاح. وذلك إنما يفتح للدم يفتحه صاحب

---

(١٨) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٢.

(١٩) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٠٧؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٧٢.

(٢٠) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ١٧٤.

السيف للقتل، وإن بني الحسن ليعرفون هذا كما يعرفون الليل أنه ليل والنهار أنه نهار... ولكنهم يحملهم الحسد وطلب الدنيا على الجحود والإنكار. ولو طلبوا الحق بالحق لكان خيراً لهم»[٢١].

ويقول في رواية أخرى: «كذبوا واللّه. قد كان لرسول اللّه سَيْفان وفي أحدهما علامة في ميمنته فليخبروا بعلامتهما وأسمائهما إن كانوا صادقين. ولكن لا أُزري ابن عمّي. اسم أحدهما الرسوم والآخر مخذم»[٢٢].

ولكن المشكلة التي كانت تواجه الإمام الصادق هي عدم استطاعته إظهار السلاح للملأ العامّ مخافة السلطان، ولذلك فقد طرح دليلاً بديلاً عن موضوع السلاح هو الوصية حيث قال لأحد أصحابه عبد الأعلى الذي سأله عن هذه الإشكالية: «لا يكون في ستر إلّا وله حجّة ظاهرة». وأشار إلى الوصية السابقة كدليل متمّم على الإمام[٢٣].

ويظهر من بعض الروايات التي يذكرها الصّفّار والمفيد أن موضوع السلاح كان في تلك الفترة أهم موضوع حاسم في معركة الإمامة بين محمد بن عبداللّه بن الحسن بن الحسن وبين الإمام الصادق، حيث يقول الإمام الصادق: «مثل السلاح فينا كمثل التابوت في بني إسرائيل. كانت بنو إسرائيل في أي بيت وجد التابوت على أبوابهم أوتوا النبوة. ومن صار إليه السلاح منّا أوتي الإمامة. ولقد لبس أبي درع رسول اللّه (ص) فخطت عليه الأرض خطيطاً. ولبستها أنا وكانت. وقائمنا من إذا لبسها ملأها إن شاء اللّه». وتشير رواية أخرى، إضافة إلى السلاح، إلى دور العلم في تحديد شخصية الإمام. يقول الإمام الصادق فيها، موجهاً كلامه إلى الشيعة: «ولو أنكم إذا سألوكم (بنو الحسن) وأجبتموهم واحتجّوكم بالأمر كان أحب إليّ أن تقولوا لهم: إنّا لسنا كما يبلغكم. ولكنّا قوم نطلب هذا العلم عند من هو أهله ومن صاحبه... وهذا الجفر عند من هو ومن هو صاحبه. فإن يكن عندكم فإنا نبايعكم وإن يكن عند غيركم فإنّا نطلبه حتّى نعلم»[٢٤].

ويفهم من هذه الرواية أن بني الحسن كانوا يدّعون العلم وحيازة الجفر. كما كانوا

---

(٢١) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٢٤٠.

(٢٢) الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ١٤٨.

(٢٣) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٢٧٨ و ٢٨٩.

(٢٣) الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ١٧٤ ـ ١٧٦؛ المفيد، **الإرشاد**، ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢٤) الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ١٥٨.

يدّعون حيازة سلاح رسول اللّه (ص)، وكانوا أيضاً يدّعون حيازة مصحف فاطمة وذلك كدليل على شرعيتهم وأحقّيتهم بالإمامة. ومع غموض محتوى مصحف فاطمة فإن الإمام الصادق ينفي وجوده لدى بني الحسن، ويقول: إن في الجفر الذي يذكرونه لما يسوؤهم لأنهم لا يقولون الحقّ... والحقّ فيه... فليخرجوا قضايا عليّ وفرائضه إن كانوا صادقين. وسلوهم عن الخالات والعمّات، وليخرجوا مصحف فاطمة فإنّ فيه وصية فاطمة ومعه سلاح رسول اللّه. إن اللّه عز وجل يقول: ﴿فأتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ (الأحقاف ٤٦: ٤)[٢٥].

ويتحدّث الإمام الصادق عن الميزة التي تؤهله للإمامة فيقول: «أما واللّه عندنا ما لا نحتاج إلى الناس وإن الناس ليحتاجون إلينا. إن عندنا الصحيفة: سبعون ذراعاً بخط عليّ وإملاء رسول اللّه... فيها من كلّ حلال وحرام»[٢٦].

ويشرح الإمام الصادق العلم الذي كان لديه فيقول: «إنه وراثة من رسول اللّه ومن عليّ ابن أبي طالب. علم يستغني عن الناس ولا يستغني الناس عنه»[٢٧].

ولم تكن قضية الوصية أو السلاح أو العلم لِتشكّل دليلاً حاسماً في صراع الإمام الصادق مع عمه وابن عمه على قيادة الشيعة، لأنهم كانوا يدّعون امتلاك العلم والسلاح كذلك، ولم يكن يعتقد هو بأن ذلك يشكل حجّة شرعية كافية، وإنّما مؤشراً مساعداً على دعواه في الإمامة، حيث لم يكن الإمام الصادق يطرح نفسه كإمام مفترض الطاعة من اللّه، وإنّما كزعيم من زعماء أهل البيت، ولذلك فقد استنكر قول بعض الشيعة في الكوفة: «إنه إمام مفترض الطاعة من اللّه». وهذا ما تقوله نفس الرواية السابقة، الواردة على لسان سعيد السمّان وسليمان بن خالد: إن الإمام الصادق كان جالساً في سقيفة له إذ استأذن عليه أناس من أهل الكوفة فأذن لهم فدخلوا عليه فقالوا: يا أبا عبداللّه إنّ أناساً يأتوننا يزعمون أن فيكم، أهل البيت، إماماً مفترض الطاعة؟... فقال: لا، ما أعرف ذلك في أهل بيتي. قالوا: يا أبا عبداللّه إنهم أصحاب تشمير وأصحاب خلوة وأصحاب ورع وهم يزعمون أنك أنت هو؟... فقال: هم أعلم وما قالوا. ما أمرتهم بهذا»[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٤١.

(٢٧) الصفار، بصائر الدرجات، ص ١٤٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

ونتيجة لعدم تمتع الإمام الصادق بميزة «إلهية» خاصّة، وعدم معرفة الشيعة في ذلك الزمان بأيّ نصّ (إلهي) حوله بالإمامة، فقد نمت الحركة الزيدية بقيادة عمه زيد بن علي الذي فجّر ثورة في الكوفة عام ١٢٢ للهجرة، والتفّ الشيعة من بعده حول ابنه يحيى بن زيد الذي قام بثورة أخرى ضد النظام الأموي عام ١٢٥ هـ. وبعد فشل هاتين الثورتين بثلاثة أعوام تفجّرت ثورة شيعية أخرى واسعة عام ١٢٨ للهجرة، بقيادة أحد الطالبيين، هو عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر الطيار. وهي الثورة التي عصفت بجماهير الشيعة في مختلف مدن العراق وامتدّت إلى الماهين وهمذان وقومس وأصبهان والري وفارس، وقد كان شعار الثورة: «إلى الرضا من آل محمد»، وهي دعوة عموم الشيعة في ذلك الحين، وقد اتخذ عبدالله بن معاوية من أصبهان مركزاً لدعوته وحركته ومناطق نفوذه، وبعث إلى الهاشميين، علويين وعباسيين، يدعوهم إليه ليساهموا معه في إدارة البلاد التي سيطر عليها فقدم عليه منهم عدد كبير[٢٩].

وبعد فشل هذه الثورة ذهب الشيعة إلى القول بإمامة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن (ذي النفس الزكية) الذي كان يعدّ نفسه كمهديٍّ منتظر، وقد بايعه عامة الشيعة بمن فيهم العبّاسيون والسفّاح والمنصور[٣٠].

نظرية الإمامة العباسية ولكن العبّاسيين الذين انتصروا سنة ١٣٢هـ، وجدوا أنفسهم في حرج شديد، فقاموا بالانسحاب من الفكر الشيعي القديم وتعديل نظريتهم السياسية، وذلك بإعادة صياغة مصدر الشرعية لنظامهم الوليد، استناداً على أولوية جدّهم العبّاس بن عبد المطلب في وراثة الرسول (ص) من ابن عمه علي بن أبي طالب.

وقد خاطب أبو العباس السفاح، الذي أصبح أول خليفة عباسي بويع له في الكوفة في ١٢ ربيع الأول سنة ١٣٢ هـ، خطبة وصف فيها بني العباس بأنهم حماة الإسلام وأهله وكهفه وحصنه، والقوام به، والذابّين عنه، والناصرين له، ثم أشار إلى قرابة العباسيين من الرسول وأن الله خصّهم برحم رسول الله وقرابته، ثمّ تلا عدة آيات قرآنية كريمة هي: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا﴾ (الأحزاب ٣٣: ٣٣)

---

(٢٩) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٤١.

(٣٠) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٢؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٦٨؛ الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ١٦٧؛ الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، ج ٩، ص ٤٩.

و ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى﴾ (الشورى ٤٢: ٢٣) و ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء ٢٦: ٢١٤) و ﴿ما أفاء اللّه على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى﴾ (الحشر ٥٩: ٧) و ﴿اعلموا أنّما غَنِمْتُم من شيء فأن للّه خمسه وللرسول ولذي القربى﴾ (الأنفال ٨: ٤١) ثم انتقد رأي السبئية الذين كانوا يميلون إلى رأي الكيسانية فقال: وزعمت السبئية الضلال أن غيرنا أحقّ بالرياسة والخلافة منّا فشاهت وجوههم[٣١].

وقد أشار داود بن علي، عمّ الخليفة أبي العباس، في خطبة البيعة لابن أخيه، إلى منبع الشرعية الجديد للدولة العباسية وهي الوراثة من العباس، وقال: «إن المسلمين قد أصبحوا ذمة اللّه ورسوله والعباس»[٣٢].

ويذكر المسعودي في *مروج الذهب*: «إن الراوندية، وهم شيعة ولد العباس من أهل خراسان وغيرهم، كانوا يقولون: إن رسول اللّه (ص) قبض، وإن أحقّ الناس بالإمامة بعده العباس بن عبد المطلب، لأنه عمّه ووارثه وعصمته لقول اللّه عز وجل: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب اللّه﴾ (الأنفال ٨: ٧٥)، وأن الناس اغتصبوه حقه، وظلموه أمره، إلى أن رده اللّه إليهم، وذلك بالرغم من أنه لم يدَّع الخلافة، وتبرؤوا من أبي بكر وعمر وأجازوا بيعة علي بن أبي طالب بإجازة العباس لها، وذلك لقوله: يا ابن أخي هلمّ إليّ أبايعك فلا يختلف عليك اثنان، ولقول داود بن عليّ على منبر الكوفة، يوم بويع لأبي العباس: يا أهل الكوفة لم يقم فيكم إمام بعد رسول اللّه إلّا عليّ بن أبي طالب، وهذا القائم فيكم، يعني أبا العبّاس السفّاح[٣٣].

وقد أكد هذا التعديلَ النظريَّ الخليفةُ العبّاسي، المهدي محمد بن أبي جعفر المنصور، عندما أثبت الإمامة بعد رسول اللّه للعبّاس بن عبد المطلب، ودعا الراوندية إليها وأخذ بيعتهم عليها، وقال: «كان العباس عمّه ووراثه وأولى الناس به، وإن أبا بكر وعمر وعثمان وعليّاً وكلّ من دخل في الخلافة وادعى الإمامة بعد رسول اللّه غاصبون متوثّبون بغير حق»[٣٤].

وعقد المهدي الإمامة والخلافة على أصحابه وأوليائه والأمّة للعبّاس بن عبد المطلب بعد رسول اللّه، ثمّ عقدها بعد العبّاس لعبداللّه بن العبّاس، ثمّ عقدها بعده لعليّ بن عبداللّه

---

(٣١) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٢.

(٣٢) *تاريخ الطبري*، ج ٦، ص ٤٣ و ٨٣؛ إبن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ج ٥، ص ٣١٨.

(٣٣) *المصدران السابقان*.

(٣٤) المسعودي، *مروج الذهب*، ج ٣، ص ٢٥٢.

المعروف بالسجّاد، ثمّ عقدها بعده لمحمد بن علي بن عبدالله، ثم عقدها لإبراهيم بن محمد المسمّى بالإمام، ثم عقدها لأخيه عبدالله بن محمد السفاح ثم عقدها لأخيه عبدالله والد المهدي.

وقال الراوندية تبعاً لذلك: «إن رسول الله قُبض، وإن أحقّ الناس بالإمامة بعده العباس بن عبد المطلب، لأنه عمه ووارثه وعصبته لقول الله عز وجل: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ (الأنفال ٨: ٧٥) وإن الناس اغتصبوه حقّه وظلموه أمره، إلى أن رده الله إليهم. وقالوا: لا إمامة في النساء ولا يكون لفاطمة إرث في الإمامة ولا يرث بنو العمّ وبنو البنت مع العمّ شيئاً، فيكون لعليّ ولولد فاطمة إرث مع العباس في الإمامة، فصار العبّاس وبنوه أولى بها من جميع الناس»[٣٥].

وهكذا طوّر الراوندية نظرية سياسية تقوم على الوراثة والحقّ النسبي وألغوا الشورى، حيث قالوا: «إن الاختيار من الأمة للإمام باطل خطأ، وإنها لا تجوز إلّا بعقد وعهد من الماضي إلى من يرتضيه ويستخلف بعده». وقد صنف الجاحظ كتاباً بهذا المعنى وأسماه: **كتاب امامة ولد العباس** يحتج فيه لهذا المذهب[٣٦].

المعارضة الحَسَنية وبالطبع، فقد رفض محمد بن عبدالله (ذو النفس الزكية)، الذي كان زعيم الشيعة الأكبر في ذلك الحين، النظرية العباسية الجديدة، كما رفض البيعة للسفاح والمنصور، وكتب رسالة مطوّلة إلى الأخير جاء فيها: «فإنّ الحقّ حقّنا، وإنّما ادّعيتم هذا الأمر بنا، وخرجتم له بشيعتنا، وحظيتم بفضلنا، وإن أبانا علياً كان الوصي وكان الإمام فكيف ورثتم ولايته وولده أحياء؟...». وكتب المنصور ردّاً مطولاً على رسالته، جاء فيها: «وأما قولك إنكم بنو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾ (الأحزاب ٣٣: ٤٠) ولكنكم بنو ابنته وإنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تجوّز الميراث، ولا ترث الولاية»[٣٧].

ثم ظهر ذو النفس الزكية في المدينة في أول رجب سنة ١٤٥هـ، وأعلن أنه أحقّ أبناء

---

(٣٥) الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٦٧.

(٣٦) الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٢١؛ المقريزي، ج ٢، ص ٣٦١؛ إبن الأثير، ص ١٤١؛ ابن حزم، ج ٤، ص ١٨٧؛ المسعودي، **مروج الذهب**، ج ٣، ص ٢٥٢.

(٣٧) الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٦٧.

المهاجرين في تولّي الخلافة، وأشار إلى أن جميع الأمصار الإسلامية قد بايعته، وقد حظي ببيعة أشراف بني هاشم(٣٨).

ويروي الأصفهاني في **مقاتل الطالبيين** أن الصادق سمح لابنيه موسى وعبداللّه بالانضمام إلى ثورة محمد بن عبداللّه في المدينة، وأن محمداً أراد إعفاءهما من المشاركة فيها ولكن جعفراً أصرّ على ذلك كتعبير عن تأييده لحركة ذي النفس الزكية(٣٩).

النظرية الشيعية العامة لقد كانت قضية الثورة ضدّ الأمويين تجمع بين مختلف فصائل الحركة الشيعية في أوائل القرن الثاني الهجري، ولم يكن عامّة الشيعة يميّزون كثيراً بين أئمّة أهل البيت، ولذا فقد كانوا ينخرطون في أية حركة يقوم بها أيٌّ واحد منهم، وهذا سالم بن أبي حفص، الذي كان أول الدعاة إلى إمامة الصادق بعد وفاة أبيه، ينضمّ إلى حركة زيد مع مجموعة من أصحابه هم: كثير النوى أبو إسماعيل أو كثير بن إسماعيل بن نافع النواء، والحكم بن عيينة، وسلمة بن كهيل، وأبي المقدام ثابت الحداد.

وقد كان سليمان بن جرير يقول: إن من شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الإمام. وإن عليّاً هو أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالإمامة، ولكنه سلّم إلى الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل الأمر لهم راضياً، وترك حقه راغباً، فنحن راضون بما رضي، مسلّمون بما سلّم. وقد أثبت إمامة أبي بكر وعمر، باختيار الأمّة حقّاً اجتهادياً، وكان يقول: إن الإمامة شورى فيما بين الخلق... وإن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود عليّ خطأً لا يبلغ درجة الفسق وذلك الخطأ خطأ اجتهادي، غير أنه طعن في عثمان للأحداث التي أحدثها، وأكفره بذلك، وأكفر عائشة والزبير وطلحة لإقدامهم على قتال علي(٤٠).

وكان أبو الجارود، زياد بن أبي زياد الهمذاني الكوفي، يوالي الإمام الباقر في البداية ثم انتقل إلى حزب أخيه زيد بن عليّ، مع مجموعة كبيرة من أصحابه، وبالرغم من أنه كان متطرّفاً ضدّ الصحابة الذين يتّهمهم بعدم التعرف على الإمام عليّ لانتخابه، فإنه كان ينفي

---

(٣٨) **تاريخ الطبري**، ج ٦، ص ١٩٨؛ إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٥، ص ٢٥٥.

(٣٩) **تاريخ الطبري**، ج ٦، ص ١٨٨ ـ ١٩٠؛ إبن الأثير، **الكامل**، ج ٥، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

(٤٠) الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٧٧.

وجود نص صريح على الإمام عليّ بالإمامة، ويقول: إنه كان بالوصف دون التسمية. وبناء على ذلك كان الجارودية يبنون نظريتهم في الإمامة على أساس التصدّي والخروج (الثورة) وليس على أساس النص، ويؤمنون باشتراك ولد الحسن والحسين في الإمامة، ويرفضون تخصيص الحقّ بالإمامة في أبناء الحسين فقط، وينكرون وجود أية نصوص حول ذلك[٤١].

وقالوا نتيجة لذلك: إن إمامة علي بن أبي طالب ثابتة في الوقت الذي دعا الناس وأظهر أمره، ثم كان الحسين بعده إماماً عند خروجه، ثم زيد بن علي... ثم من دعا إلى طاعة اللّه من آل محمد. فهو إمام[٤٢].

وقد رفض الجارودية وعامة الزيدية حصر الإمامة في أولاد الحسين، واعتبروا من يقول ذلك خارجاً عن الدين، وقالوا إنها شورى في أولادهما جميعاً، وإن الإمامة صارت بعد الحسين باختيار أهل البيت وإجماعهم على رجل منهم ورضاهم به، وخروجه بالسيف[٤٣]. وقد تطرّفوا جدّاً ضدّ أئمة الخط الحسيني واتّهموا كل من ادّعى منهم الإمامة وهو قاعد في بيته مرخىً عليه ستره بالكفر والشرك، وكل من اتّبعه في ذلك وكل من قال بإمامته[٤٤].

ورغم أن الجارودية كانوا أشدّ الفرق تطرّفاً في القول بالنص في بداية القرن الثاني الهجري، إلّا أنهم لم يكونوا يقولون بقيام الإمامة بالنص إلى يوم القيامة، بل كانوا يحصرون النص في الإمام عليّ والحسن والحسين، ويقولون: إن الإمامة بعد ذلك هي شورى في ذرّية الإمام عليّ إلى يوم القيامة، فمن خرج منهم مستحقّاً للإمامة فهو الإمام[٤٥].

ويؤيّد هذا قولُ قسم من الشيعة في ذلك الوقت بانقطاع الإمامة بعد الحسين، وأن الأئمة إنّما كانوا ثلاثة مسمّين بأسمائهم استخلفهم رسول اللّه وأوصى إليهم، وجعلهم حججاً على الناس وقواماً بعده، واحداً بعد واحد، وعدم الإيمان بإمامة أحد بعدهم[٤٦].

---

(٤١) محمد بن علي الأردبيلي الحائري، **جامع الرواة**، ج ٢، ص ٥٤٤؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٦٠.

(٤٢) المفيد، **المسائل الجارودية**، في تعيين الخلافة والإمامة في ولد الحسين بن علي، ص ٢؛ المفيد، **الثقلان**، ص ١٠.

(٤٣) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٥٤.

(٤٤) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٤٨ ـ ٤٩؛ الأشعري القمي، **المقالات والفرق**، ص ١٩.

(٤٥) **المصدر نفسه**.

(٤٦) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٥٤.

بوادر الفكر الإمامي

بعد التطور الكيساني الذي حدث في صفوف الشيعة، في أواخر القرن الأول الهجري، والذي كان يقوم على نظرية الوصية من النبي الأكرم للإمام عليّ، وينقلها من بعده إلى الحسن والحسين ثمّ إلى محمد بن الحنفية، وينقلها بعد ذلك إلى ابنه أبي هاشم عبدالله، ذلك التطور الذي أدى إلى تشعّب الحركة الشيعية إلى عدّة فرق، في نهاية القرن الأول، حيث أخذ كل فريق يدّعي الوصيّة عن أبي هاشم، ممّا أدّى إلى حدوث صراع داخلي كبير في صفوف «أهل البيت» الذين انقسموا إلى عبّاسيّة وعلويّة وطالبيّة وفاطميّة وحسنيّة وحسينيّة وزيديّة وجعفريّة... بعد هذا التطور، ونتيجة لما آل إليه الشيعة من تشرذم، حدث تطور جديد آخر في صفوف فريق من الشيعة، في بدايات القرن الثاني الهجري، تمثّل في حصر الإمامة في البيت الحسيني وتعيينه في واحد منهم هو الأكبر من ولد الإمام السابق، وإثبات صفة العصمة والتعيين له من الله[1].

الفكر السياسي الأموي وربما كان ادعاء العصمة للإمام «من أهل البيت» ردّ فعل من بعض الشيعة على قيام الأمويين بتعيين مَنْ بَعْدَهم، بدعوى الحرص على مصلحة الأمّة، كما قال معاوية بن أبي سفيان عند تعيين ابنه يزيد خليفة من بعده، وادعاء العصمة لأنفسهم، والقول بالصلاحيات المطلقة للخلفاء، ومطالبة المسلمين بالطاعة الشاملة التامة لهم، حتّى في معصية الله تعالى.

ومن المعروف أن الأمويين الذين قاموا بتحويل نظام الشورى الإسلامي إلى نظام وراثي، كانوا يبنون نظريتهم السياسيّة على عقيدة الجبر والمشيئة الإلهيّة، «ويقولون: إن الله اختارهم للخلافة وآتاهم الملك وإنهم يحكمون بقدرته، ويتصرفون بإرادته، وأحاطوا خلافتهم بهالة

(١) **تاريخ الطبري**، ج ٦، ص ١٧٠؛ ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ١، ص ١٥١.

من القداسة، وعظّموا أمر الخلافة، وفخموا الخليفة وحرّموه على النار... وأسبغوا عليهم غير قليل من الصفات والألقاب الدينية... لأنهم كانوا في نظرهم يمثلون المشيئة الإلهية»[٢].

وقد تجلت هذه العقيدة في قول معاوية بن أبي سفيان عندما دخل الكوفة، بعد صلحه مع الإمام الحسن: «إنّما قاتلتكم لأتأمّر عليكم، فقد أعطاني اللّه ذلك وأنتم كارهون»[٣]؛ وقوله لوفد عراقي جاءه إلى الشام: «الأرض لله، وأنا خليفة اللّه فما أخذت فلي وما تركته للناس فبالفضل منّي... إنه لملك آتانا اللّه إياه»[٤].

وقد قال زياد بن أبيه، والي معاوية على العراق، في خطبته البتراء لأهل البصرة: «أيها الناس إنّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان اللّه الذي أعطانا ونذوده عنكم بفيء اللّه الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولّينا فاستوجبوا عدلنا وفيئنا بمناصحتكم لنا»[٥].

وقال الضحّاك بن قيس الفهري، حين خالف أهل العراق دعوة معاوية لعقد العهد لابنه يزيد سنة ستّ وأربعين: «ما للحسن ولذوي الحسن في سلطان اللّه الذي استخلف به معاوية في أرضه»[٦]!

وقال يزيد بن معاوية في تأبينه لأبيه: «إن معاوية بن أبي سفيان كان عبداً من عبيد اللّه أكرمه اللّه واستخلفه وخوّله ومكّن له... وقد قلّدنا اللّه عزّ وجل ما كان إليه»[٧].

وقال رباح بن زنباع الجذامي لأهل المدينة، حين أبطؤوا عن بيعة يزيد: «إنّا لا ندعوكم إلى لخم وجذام وكلب، ولكنّا ندعوكم إلى قريش، ومن جعل اللّه له هذا الأمر واختصّه به وهو يزيد بن معاوية»[٨].

---

(٢) حسين عطوان، الشورى في العصر الأموي، ص ٣٠؛ أنظر كذلك: انساب الاشراف، البداية والنهاية في التاريخ، تاريخ الرسل والملوك، العقد الفريد، الكامل في التاريخ، تاريخ الخلفاء.

(٣) البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣١.

(٤) أنساب الأشراف، ج ٤، ص ١١٧.

(٥) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٩٤؛ تاريخ الرسل والملوك، ج ٥؛ العقد الفريد، ج ٤، ص ١٢؛ الكامل، ج ٣، ص ٤٤٩؛ شرح نهج البلاغة، ج ١٦، ص ٢٠٢.

(٦) الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٩.

(٧) الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٠٤.

(٨) البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٠٠.

وقال البلاذري في **أنساب الأشراف**: «لما أراد عبد الملك بن مروان الشخوص إلى الشام خطب الناس في الكوفة فعظّم عليهم حقّ السلطان وقال لهم: هو ظل اللّه في الأرض وحثّهم على الطاعة والجماعة»[٩].

وقد قال الحجّاج بن يوسف لأهل العراق: «إن أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان استخلفه اللّه في بلاده وارتضاه إماماً على عباده»[١٠]. وكان الحجّاج أول من استخدم كلمة «المعصوم» في وصف عبد الملك بن مروان، وذلك في رسالة له يقول فيها: «لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين المؤيد بالولاية المعصوم من خطل القول وزلل الفعل بكفالة اللّه الواجبة لذوي أمره»[١١].

وقال مروان بن محمد في رسالة تهنئة إلى الوليد بن يزيد سنة ١٢٥: «بارك اللّه لأمير المؤمنين فيما صار إليه من ولاية عباده ووراثة بلاده، وكان أمير المؤمنين بمكان من اللّه حاطه فيه حتّى آزره بأكرم مناطق الخلافة فقام بما أراه اللّه له أهلاً ونهض مستقلاً بما حمل منها، مثبتة ولايته في سابق الزبر بالأجل المسمّى، وخصه اللّه بها على خلقه وهو يرى حالاتهم فقلّده طوقها ورمى إليه بأزمّة الخلافة وعصم الأمور»[١٢].

ويذكر المؤرّخون رسالة طويلة للوليد بن يزيد في البيعة لولديه بولاية العهد يبسط فيها نظرية الأمويين في الخلافة. جاء فيها: «استخلف اللّه خلفاءه على منهاج نبوّته حين قبض نبيّه... فتتابع خلفاء اللّه على ما أورثهم اللّه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرّض لهم أحدٌ إلّا صرعه اللّه، ولا يفارق جماعتهم أحدٌ إلّا أهلكه اللّه، ولا يستخفّ بولايتهم ويتهم قضاء اللّه فيهم أحدٌ إلّا أمكنهم اللّه منه وسلّطهم عليه وجعله نكالاً وموعظة لغيره، وكذلك صنع اللّه بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها والأثرة لها... فبالخلافة أبقى اللّه من أبقى في الأرض من عباده وإليها صيّره... فمن أخذ بحظه منها كان للّه ولياً ولأمره مطيعاً ولرشده مصيباً، وبعاجل الخير وآجله مخصوصاً، ومن تركها ورغب عنها وحادّ الله فيها أضاع نصيبه وعصى ربه وخسر دنياه وآخرته، وكان ممّن غلبت عليه الشقوة... والطاعة رأس هذا الأمر وذروته وسنامه، وملاكه وزمامه، وعصمته وقوامه، بعد

---

(٩) البلاذري، **أنساب الاشراف**، ج ٥، ص ٣٥٤.

(١٠) إبن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج ٢، ص ٣٢.

(١١) **العقد الفريد**، ج ٥، ص ٢٥.

(١٢) **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧، ص ٢١٦.

كلمة الإخلاص التي ميّز اللّه بها بين العباد، وبترك الطاعة والإضاعة لها والخروج منها والإدبار عنها والتبدل بها، أهلك اللّه من ضلّ وعتا وعنى وغلا وفارق مناهج البر والتقوى... فالزموا طاعة اللّه فيما عراكم ونالكم وألمّ بكم من الأمور... وابتغوا القربة إلى اللّه بها فإنكم قد رأيتم مواقع اللّه لأهلها في إعلائه إياهم وإفلاجه حجّتهم ودفعه باطل من حادّهم وناوأهم وساماهم وأراد إطفاء نور اللّه الذي معهم»...

ثمّ تحدّث عن نظام ولاية العهد ووراثة الخلافة، فقال: «أمر هذا العهد من تمام الإسلام وكمال ما استوجب اللّه على أهله من المنن العظام، وممّا جعل اللّه فيه لمن أجراه على يديه وقضى به على لسانه ووفقه لمن ولّاه هذا الأمر عنده أفضل الذخر وعند المسلمين أحسن الأثر... فاحمدوا اللّه ربكم الرؤوف بكم... على الذي دلّكم عليه من هذا العهد الذي جعله له سكناً ومعوّلاً تطمئنّون إليه وتستظلّون في أفنائه... ثم إن أمير المؤمنين لم يكن، منذ استخلفه اللّه، بشيء من الأمور أشدّ اهتماماً وعناية منه بهذا العهد لعلمه بمنزلته من أمر المسلمين، وما أراهم اللّه فيه من الأمور التي يغتبطون فيها ويكرمهم بما يقضي لهم ويختار له ولهم فيه جهده، ويستقضي له ولهم فيه إلهه ووليه الذي بيده الحكم... فرأى أمير المؤمنين أن يعهد لكم عهداً بعد عهد تكونون فيه على مثل الذي كان عليه من قبلكم في... علم موضع الأمر الذي جعله الله لأهله عصمة ونجاة وصلاحاً وحياة... فولى أمير المؤمنين ذلك الحكم ابن أمير المؤمنين وعثمان بن أمير المؤمنين من بعده، وهما ممن يرجو أمير المؤمنين أن يكون اللّه خلقه لذلك وصاغه وأكمل فيه أحسن مناقبه من كان يوليه إياه في وفاء الرأي وصحّة الدين وجزالة المروءة والمعرفة بصالح الأمور... فبايعوا للحكم ابن أمير المؤمنين باسم اللّه وبركته ولأخيه من بعده على السمع والطاعة... فهو الأمر الذي استبطأتموه واستسرعتم إليه وحمدتم اللّه على إمضائه إيّاه وقضائه لكم... نسأل اللّه الذي لا إله إلّا هو... أن يبارك لأمير المؤمنين ولكم في الذي قضى به لي لسانه من ذلك وقدر منه، وأن يجعل عاقبته عافية وسروراً وغبطة فإن ذلك بيده ولا يملكه إلّا هو»[١٣].

وكان مبنى الأمويين في مطالبة المسلمين بطاعة خلفائهم طاعة مطلقة هو قول اللّه تعالى: ﴿أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٤: ٥٩)، وتفسير الطاعة تفسيراً مطلقاً في المعروف والمنكر.

---

(١٣) تاريخ الرسل والملوك، ج ٧، ص ٢٢١.

رد الفعل الشيعي وهو ما أحدث ردة فعل عند الشيعة الذين كانوا يشكلون المعارضة الرئيسية للأمويين، فقالوا أولاً بأولوية أهل البيت في الحكم والخلافة، ثمّ قال بعضهم بتعيين اللّه لهم، وقال بعض آخر بعصمتهم. وقد التقت هذه المفاهيم التي كانت تتبلور في مطلع القرن الثاني الهجري مع حالة التمزّق الذي كان يعصف بالحركة الشيعية والصراع الداخلي على القيادة بين أجنحة أهل البيت المختلفة، فأدى كل ذلك إلى نشوء نظرية «الإمامة الإلهية» لأهل البيت، القائمة على «العصمة والنص والتعيين» عند فريق منهم.

وكان على رأس القائلين بهذه النظرية:

(١) المتكلم المعروف أبو جعفر الأحول، محمد بن علي النعمان الملقّب بمؤمن الطاق الذي ألّف عدة كتب في هذا الموضوع هي: **كتاب الإمامة** و **كتاب المعرفة**، و **كتاب الرد على المعتزلة في امامة المفضول**.

(٢) علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار أبو الحسن الميثمي، الذي قال عنه الطوسي في **الفهرست**: «إنه أول من تكلّم على مذهب الإمامية وصنّف كتاباً في الإمامة وله **الاستحقاق** و **الكامل** في نفس الموضوع».

(٣) هشام بن سالم الجواليقي.

(٤) قيس الماصر.

(٥) حمران بن أعين.

(٦) أبو بصير ليث بن البختري المرادي الأسدي.

(٧) هشام بن الحكم الكندي، (توفي سنة ٢٧٩هـ)، الذي كتب عدة كتب هي: **الإمامة** و **الرد على هشام بن سالم الجواليقي** و **الرد على شيطان الطاق** و **كتاب التدبير في الإمامة** و **امامة المفضول** و **الوصية والرد على منكريها** و **اختلاف الناس في الإمامة** و **المجالس في الإمامة**.

وقد قال عنه الشيخ الطوسي في **الفهرست**: «إنه كان ممّن فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام». وقال عنه العلّامة الحلّي في **الخلاصة**: «إنه أول شخص فتق الحديث في الإمامة والنصّ والوصية وهذّب المذهب بالنظر».

(٨) محمد بن الخليل، المعروف بالسكّاك، صاحب هشام بن الحكم وكان متكلّماً،

وخالف هشاماً في أشياء إلّا في أصل الإمامة، له كتب منها: **كتاب المعرفة** و **الاستطاعة**، و **الإمامة** و **الرد على من أبى وجوب الإمامة بالنص**[14].

وقد قال هؤلاء المتكلمون: «إن الإمامة مفروضة من اللّه، وهي في أهل البيت، وإنها متوارثة في ذرّية الحسين بصورة عمودية إلى يوم القيامة، وإنّها تثبت بالنص أو الوصية أو المعاجز الغيبية». وقد فوجىء زيد بن علي بهذه النظرية عندما ذهب إلى الكوفة ليعدّ للثورة ضدّ الحاكم الأموي هشام بن الحكم سنة ١٢٢هـ، وذلك عندما استدعى مؤمن الطاق لكي يلتحق بحركته الثورية، ولكنه رفض ذلك لأن زيداً «ليس بإمام معيّن من قبل اللّه».

يقول مؤمن الطاق: «إن زيد بن علي بعث إليّ وهو مستخفٍ فأتيته فقال لي: يا أبا جعفر ما تقول إن طرقك طارق منّا... أتخرج معه؟، قال: فقلت له: إن كان أباك أو أخاك خرجت معه. قال: فقال لي: فأنا أريد أن أخرج أجاهد هؤلاء القوم فاخرج معي، قال قلت: لا... ما أفعل جعلت فداك. قال: فقال لي: أترغب بنفسك عنّي؟ قال: قلت له: إنّما هي نفس واحدة، فإن كان لله حجّة فالمتخلّف عنك والخارج معك سواء. قال: فقال لي: يا أبا جعفر كنت أجلس مع أبي على الخوان فيلقمني البضعة السمينة ويبرد لي اللقمة الحارّة حتى تبرد شفقةً عليّ، ولم يشفق عليّ من حرّ النار إذ أخبرك بالدين ولم يخبرني به؟! فقلت له: جُعلت فداك... من شفقته عليك من حرّ النار لم يخبرك، خاف عليك أن لا تقبله فتدخل النار، وأخبرني أنا فإن قبلت نجوت، وإن لم أقبل لم يبالِ أن أدخل النار، كما كتم يعقوب الرؤيا عن بنيه»[15].

ويروي الكشي في **الرجال**، رواية مشابهة، ولكنه يقول إن المناظرة جرت في حضور الإمام الصادق، وإن زيد بن عليّ قد ابتدر مؤمن الطاق بالسؤال: يا محمد بلغني أنك تزعم أن في آل محمد (ص) إماماً مفترض الطاعة؟ فأجابه بذلك الجواب، وقال له: كره أن يخبرك أبوك فتكفر، ولا يكون له فيك الشفاعة.

ولعلّ أول وأقوى الحوارات والمناظرات الفلسفية التي نشبت حول ضرورة عصمة الإمام هي التي قام بإجرائها هشام بن الحكم، والتي ينقلها لنا الصدّوق والمفيد، وهي كما يلي:

---

(١٤) الحلي، **الخلاصة**، ص ٩٣ و ص ١٧٨؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٢٨٠؛ الصدوق **علل الشرائع**، ص ٢٠٣؛ راجع أيضاً رجال الكشي والنجاشي و**الفهرست** للطوسي.

(١٥) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ١٧٤؛ الطبرسي، **الاحتجاج**، ج ٢، ص ١٤١.

يقول المفيد في *الإرشاد*: إن هشام بن الحكم أجرى مناظرة مع رجل شامي في حضرة الإمام الصادق على حرف جبل في طرف الحرم، وإن الرجل الشامي قال لهشام:

ـ يا غلام سلني في إمامة هذا، يعني أبا عبدالله،

فغضب هشام حتى ارتعد ثم قال له:

ـ أخبرني... أربك أنظر لخلقه أم هم لأنفسهم؟...

فقال الشامي:

ـ بل ربي أنْظَر لخلقه.

قال:

ـ ففعل لهم في دينهم ماذا؟...

قال:

ـ كلّفهم وأقام لهم حجّة ودليلاً على ما كلفهم، وأزاح في ذلك عللهم.

فقال له هشام:

ـ فما هذا الدليل الذي نصبه لهم؟

قال الشامي:

ـ هو رسول الله.

قال له هشام:

ـ فبعد رسول الله من؟...

قال:

ـ الكتاب والسنّة.

قال له هشام:

ـ فهل ينفعنا اليوم الكتاب والسنّة فيما اختلفنا فيه حتى يرفع عنّا الاختلاف ويمكنّا من الاتفاق؟...

قال الشامي:

ـ نعم.

قال له هشام:

ـ فلم اختلفنا نحن وأنت وجئتنا من الشام تخالفنا وتزعم أن الرأي طريق الدين، وأنت تقر بأن الرأي لا يجمع على القول الواحد المختلفين؟

فسكت الشامي كالمفكر، فقال له أبو عبداللّه:

ـ ما لك لا تتكلّم؟

قال:

ـ إن قلت إنّا ما اختلفنا كابرت، وإن قلت إن الكتاب والسنّة يرفعان عنّا الاختلاف أبطلت لأنهما يحتملان الوجوه، ولكن لي عليه مثل ذلك.

فقال له أبو عبداللّه:

ـ سله تجده مليئاً.

فقال الشامي لهشام:

من أنْظَر للخلق ربهم أم أنفسهم؟

فقال هشام:

ـ ربهم أنظر لهم.

فقال الشامي:

ـ فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم ويرفع اختلافهم ويبين لهم حقهم من باطلهم؟

قال:

ـ نعم.

قال الشامي:

ـ من هو؟

قال هشام:

ـ أما في ابتداء الشريعة فرسول اللّه، وأما بعد النبي فغيره.

قال الشامي:

ـ ومن هو غير النبي القائم مقامه في حجته؟

قال هشام:

ـ في وقتنا هذا؟ أم قبله؟

قال:

- بل في وقتنا هذا.

قال:

- هذا الجالس، يعني أبا عبداللّه، الذي تشدّ إليه الرحال، ويخبرنا بأخبار السماء وراثة عن أب عن جد.

قال الشامي:

- وكيف لي بعلم ذلك؟

قال هشام:

- سله عمّا بدا لك.

قال الشامي:

- قطعت عذري، فعليّ السؤال.

فقال له أبو عبداللّه:

- أنا أكفيك المسألة يا شامي: أخبرك عن مسيرك وعن سفرك... خرجت يوم كذا... وكان طريقك كذا... ومررت على كذا... ومرّ بك كذا...

فأقبل الشامي كلما وصف له شيئاً من أمره يقول: صدقت واللّه[١٦].

وهناك رواية أخرى يذكرها الصدّوق حول مناظرة طويلة جرت في وقت متأخر بين هشام وضرار، وعبداللّه بن يزيد الإباضي، في مجلس الوزير العباسي يحيى بن خالد البرمكي.

قال ضرار لهشام: كيف تعقد الإمامة؟

فقال هشام: كما عقد اللّه النبوة.

قال ضرار: فإذاً هو نبي؟

قال: لا، لأن النبوة يعقدها أهل السماء، والإمامة يعقدها أهل الأرض، فعقد النبوة بالملائكة، وعقد الإمامة بالنبي، والعقدان جميعاً بإذن اللّه.

فقال ضرار: ما الدليل على ذلك؟...

---

(١٦) المفيد، الإرشاد، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

فقال هشام: الاضطرار في هذا... إذ لا يخلو الكلام في هذا من أحد ثلاثة وجوه: إما أن يكون اللّه رفع التكليف عن الخلق بعد الرسول فلم يكلّفهم ولم يأمرهم ولم ينههم وصاروا بمنزلة السباع والبهائم التي لا تكليف عليها. أو أن الناس قد استحالوا بعد الرسول في مثل حدّ الرسول في العلم، حتى لا يحتاج أحد إلى أحد فيكونوا كلهم قد استغنوا وأصابوا الحق الذي لا اختلاف فيه. يبقى الوجه الثالث... وهو أنهم يحتاجون إلى غيرهم، لأنه لا بد من علم يقيمه الرسول لهم لا يسهو ولا يغلط ولا يحيف، معصوم من الذنوب، مبرّأ من الخطايا يُحتاج إليه ولا يَحتاج إلى أحد.

قال: فما الدليل عليه؟...

قال هشام: ثماني دلالات، أربع في نعت نسبه وأربع في نعت نفسه، فأما الأربع التي في نعت نسبه، فإنه يكون معروف الجنس معروف القبيلة معروف البيت، وأن يكون من صاحب الملّة والدعوة إليه إشارة. فلم يُرَ جنس من هذا الخلق أشهر من جنس العرب الذين منهم صاحب الملّة والدعوة... ولو جاز أن تكون الحجّة من اللّه على هذا الخلق في غير هذا الجنس لأتى على الطالب المرتاد دهرٌ من عصره لا يجده، ولجاز أن يطلب في أجناس من هذا الخلق من العجم وغيرهم، ولكان من حيث أراد اللّه عز وجل أن يكون صلاح يكون فساد، ولا يجوز هذا في حكمة اللّه جلّ جلاله وعدله: أن يفرض على الناس فريضة لا توجد، فلما لم يجز ذلك أن يكون إلّا في هذا الجنس لاتصاله بصاحب الملّة والدعوة، فلم يجز أن يكون من هذا الجنس إلّا في هذه القبيلة لقرب نسبها من صاحب الملّة وهي قريش، ولمّا لم يجز أن يكون من هذا الجنس إلّا في هذه القبيلة لم يجز أن يكون من هذه القبيلة إلّا في هذا البيت لقرب نسبه من صاحب الملّة والدعوة، ولمّا كثر أهل هذا البيت وتشاجروا في الإمامة لعلوّها وشرفها ادّعاها كلّ واحد منهم، فلم يجز إلّا أن يكون من صاحب الملّة والدعوة إشارة إليه بعينه واسمه ونسبه كيلا يطمع فيها غيره...

وأما الأربع التي في نعت نفسه: فأن يكون أعلم الناس كلهم بفرائض اللّه وسننه وأحكامه حتّى لا يخفى عليه منها دقيق ولا جليل، وأن يكون معصوماً من الذنوب كلّها، وأن يكون أشجع الناس، وأن يكون أسخى الناس.

فقال عبداللّه بن يزيد الإباضي: من أين قلت: إنه أعلم الناس؟

قال هشام: لأنه إن لم يكن عالماً بجميع حدود اللّه وأحكامه وشرائعه وسننه لم يؤمن عليه أن يقلب الحدود، فمن وجب عليه القطع حدّه، ومن وجب عليه الحدّ قطعه،

فلا يقيم اللّه عزّ وجل حداً على ما أمر به فيكون من حيث أراد اللّه صلاحاً يقع فساداً.

قال: فمن أين قلت: إنه معصوم من الذنوب؟

قال: لأنه إن لم يكن معصوماً من الذنوب دخل في الخطأ فلا يؤمن أن يكتم على نفسه ويكتم على حميمه وقريبه ولا يحتجّ اللّه بمثل هذا على خلقه.

قال: فمن أين قلت: إنه أشجع الناس؟

قال: لأنه فئة للمسلمين الذين يرجعون إليه في الحروب، وقال اللّه عز وجل: ﴿ومن يولّهم يومئذ دبره إلّا متحرّفاً لقتال أو متحيّزاً إلى فئة فقد باء بغضب من اللّه﴾ (الأنفال ٨: ١٦) فإن لم يكن شجاعاً فيبوء بغضب اللّه، ولا يجوز أن يكون من يبوء بغضب من اللّه عزّ وجل حجّة على خلقه.

قال: فمن أين قلت: إنه أسخى الناس؟

قال: لأنه خازن المسلمين فإن لم يكن سخياً تاقت نفسه إلى أموالهم فأخذها فكان خائناً ولا يجوز أن يحتجّ اللّه على خلقه بخائن[١٧].

وينقل الشيخ الصدّوق في *الأمالي* كلمة لهشام بن الحكم عن فلسفة العصمة، عن محمد بن أبي عمير قال: ما سمعت ولا استفدت من هشام بن الحكم في طول صحبتي إيّاه شيئاً أحسن من هذا الكلام في صفة عصمة الإمام، فإني سألته يوماً عن الإمام:

ـ أهو معصوم؟

قال:

ـ نعم.

قلت له:

ـ فما صفة العصمة فيه، وبأي شيء تعرف؟

قال:

ـ إن جميع الذنوب لها أربعة أوجه لا خامس لها: الحرص، والحسد، والغضب، والشهوة، فهذه منفية عنه؛ لا يجوز أن يكون حريصاً على هذه الدنيا، وهي تحت خاتمه لأنه خازن المسلمين فعلى ماذا يحرص؟ ولا يجوز أن يكون حسوداً، لأن الإنسان إنّما

---

(١٧) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٨؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ١١، ص ٢٩١.

يحسد من هو فوقه وليس فوقه أحد فكيف يحسد من هو دونه؟... ولا يجوز أن يغضب لشيء من أمور الدنيا إلّا أن يكون غضبه للّه عز وجل، فإن اللّه قد فرض عليه إقامة الحدود، وأن لا تأخذه في اللّه لومة لائم، ولا رأفة في دينه، حتى يقيم حدود اللّه عزّ وجلّ، ولا يجوز أن يتبع الشهوات ويؤثر الدنيا على الآخرة لأن اللّه عزّ وجلّ حبّب إليه الآخرة كما حبّب إليه الدنيا؛ فهل رأيت أحداً ترك وجهاً حسناً لوجه قبيح؟ وطعاماً طيباً لطعام مرّ؟ وثوباً ليناً لثوب خشن؟ ونعمةً باقيةً لدنيا زائلة فانية[١٨]؟

الإمامة الإلهية وتقول النظرية الإمامية: إن الإمامة أمر إلهيّ، وإن تعيين الإمام الجديد يتم بتدخل من اللّه، ولا دخل لإرادة الإمام السابق بذلك. يقول عمرو بن الأشعث: إنه سمع الإمام الصادق يقول: «لعلكم ترون أن هذا الأمر إلى رجل منّا يضعه حيث يشاء؟!... لا واللّه إنه لعهد من رسول اللّه مسمّى رجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه»[١٩].

ويقول إسماعيل بن عمار إنه سأل أبا الحسن الأول الكاظم عن الإمامة، هل هي فرض من اللّه على الإمام أن يوصي ويعهد قبل أن يخرج من الدنيا؟ فقال: نعم، فقال: فريضة من اللّه؟... قال: نعم[٢٠].

ويقول يحيى بن مالك إنه سأل الإمام الرضا عن قول اللّه عز وجل: ﴿إن اللّه يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها﴾ (النساء ٤: ٥٨) فقال: الإمام يؤدّي إلى الإمام. ثم قال: يا يحيى، إنه واللّه ليس منه، إنما هو أمر من اللّه[٢١].

هذه هي أهمّ الفقرات الكلامية الواصلة إلينا من الجيل الإمامي الأول الذي فتق الكلام في الإمامة والعصمة والنصّ والوصية، كما يقول علماءُ الرجالِ الشيعة الإمامية الاثني عشرية، كالكشي والنجاشي والصدوق والمفيد والطوسي والحلي، وقد طورها متكلّمون آخرون كالفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيسابوري، (الذي توفي في أواسط القرن الثالث الهجري)، وألّف عدّة كتب هي: *مسائل في الإمامة* و *كتاب الإمامة الكبير* و *الفضائل في الإمامة* و *فضل أمير المؤمنين* و *كتاب القائم*؛ والراوندي، صاحب كتاب *الإمامة* وتثبيت

---

(١٨) الصدوق، *الأمالي*، ص ٦٣٢ - ٦٣٣؛ *علل الشرائع*، ص ٢٠٤.

(١٩) علي بن بابويه، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٦٥.

(٢٠) *المصدر نفسه*.

(٢١) *المصدر نفسه*، ص ١٦٦.

ابن محمد أبو محمد العسكري، صاحب أبي عيسى الوراق، وهو كما يعرّفه الحلّي: متكلّم حاذق، وأن الكتاب الذي يعزى إلى أبي عيسى الوراق له؛ والفضل بن عبد الرحمن؛ وأبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي، (توفي سنة ٢٩٠ للهجرة)؛ وأبو جعفر عبد الرحمن بن قبة، (توفي في أواسط القرن الرابع)، صاحب كتاب **الإنصاف والانتصاف في الإمامة**؛ والشريف المرتضى، (توفي سنة ٤٤١ للهجرة)، صاحب كتاب **الشافي في الإمامة** وغيرها من الكتب.

فلسفة العصمة وكانت فلسفة العصمة تقوم على مفهوم الإطلاق في الطاعة ووليّ الأمر وعدم جواز أو إمكانية النسبية فيها، وذلك مثل الرد على الإمام ورفض طاعته في المعاصي والمنكرات لو أمر بها، والأخذ على يده عند ظهور فسقه وانحرافه. وهو المفهوم الذي كان الحكّام الأمويون يدأبون على ترويجه ومطالبة المسلمين بطاعتهم طاعة مطلقة في الخير والشر، على أساسه. وهو ما أوقع فلاسفة الشيعة والمتكلمين في شبهة التناقض بين ضرورة طاعة اللّه الذي يأمر بطاعة أولي الأمر في الآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٤: ٥٩)، وضرورة طاعة الحكّام بصورة مطلقة حتى في المعاصي والمحرّمات.

ومن هنا قال أولئك المتكلمون الإمامية بضرورة أن يكون الإمام، مطلق إمام، معصوماً من اللّه حتى لا يأمر بمعصية، ولا يقع المسلمون في حرج التناقض بين طاعته في ذلك وعصيان اللّه، أو معصيته وعصيان اللّه الذي يأمر بطاعته.

يقول الشيخ الطوسي في **تلخيص الشافي**: «ممّا يدلّ على أن الإمام يجب أن يكون معصوماً ما قد ثبت في كونه مقتدىً به، ألا ترى أنّه إنما سمّي إماماً لذلك؟... لأن الإمام هو المقتدى به، ومن ذلك قيل إمام الصلاة لأنه يقتدى به... وأيضاً فقد أجمع المسلمون على أن الإمام مقتدىً به في جميع الشريعة، وإن اختلفوا في كيفيته، فإذا ثبت أنه مقتدىً به في جميع الشريعة وجب أن يكون معصوماً... لأنه لو كان غير معصوم لم نأمن في بعض أفعاله، ممّا يدعونا إليه من قتل النفوس وأخذ الأموال وما جرى مجراهما أن يكون قبيحاً، ويجب علينا موافقته من حيث الاقتداء به، ولا يجوز من الحكيم أن يوجب علينا الاقتداء بما هو قبيح، وإذا لم يجز عليه تعالى، دلّ على أن من أوجب علينا الاقتداء به مأمون منه فعل القبيح، ولا يكون كذلك إلّا المعصوم».

ويرفض الشيخ الطوسي مفهوم النسبية في الطاعة، ويقول: «فإن قيل: فلم أنكرتم أن يكون الاقتداء بالإمام إنما يجب فيما نعلمه حسناً، فأما ما نعلمه قبيحاً أو نشكّ في حاله فلا يجب

الاقتداء فيه؟... قيل له: هذا يسقط معنى الاقتداء جملة ويزيله عن وجهه... وللزم أيضاً أن يكون الإمام نفسه مقتدياً برعيته من هذا الوجه، وفساد ما أدى إلى ما ذكرناه ظاهر»[22].

ويقول الشيخ المفيد في **النكت الاعتقادية**: «إن الدليل على أن الإمام يجب أن يكون معصوماً هو أنه لو جاز عليه فعل الخطيئة، فإن وجب الإنكار عليه سقط محلّه من القلوب فلا يتبع، والغرض من نصبه اتّباعه فينتقض الغرض، وإن لم يجب الإنكار عليه سقط وجوب النهي عن المنكر وهو باطل. وإنه حافظ للشرع فلو لم يكن معصوماً لم تؤمن منه الزيادة والنقصان»[23].

«وقد ذهبت الإمامية إلى أن الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت، عمداً وسهواً، لأنهم حفظة الشرع والقوّامون به، حالهم في ذلك كحال النبيّ، ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي للانتصاف من المظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن، وأن الإمام لطف يمنع القاهر من التعدّي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرّمات، ويقيم الحدود والفرائض، ويؤاخذ الفسّاق ويعزّر من يستحقّ التعزير، فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر إلى إمام آخر وتسلسل»[24].

ضرورة وجود العالم الرباني المُفَسِّر للقرآن وبالإضافة إلى قضية الطاعة وضرورة أن يكون الوالي أو صاحب الأمر معصوماً، نظر بعض المتكلّمين إلى فلسفة العصمة من زاوية أخرى، وهي ضرورة الحاجة إلى مفسّر للقرآن الكريم تحت دعوى عدم استطاعة المسلمين التعامل مع القرآن والاستفادة منه مباشرة. وقد روى الكليني في **الكافي** أقدم حديث عن هذه الفلسفة، عن منصور بن حازم الذي يقول: «قلت للناس: تعلمون أن رسول اللّه (ص) كان هو الحجة من اللّه على خلقه؟... قالوا: بلى، قلت: فحين مضى رسول اللّه (ص) من كان الحجة على خلقه؟... فقالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجىء والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته،

---

(22) الطوسي، **تلخيص الشافي**، ج 1، ص 192.

(23) المفيد، **النكت الاعتقادية**، ص 48.

(24) الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، ص 164؛ الحلي، **منهاج الكرامة في اثبات الإمامة**، ص 51 من الطبعة الحجرية؛ محمد صادق الصدر، **الشيعة الإمامية**، ص 126.

فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلّا بقيّم، فما قال فيه من شيء كان حقاً، فقلت لهم: من قيّم القرآن؟ فقالوا: ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم، قلت: كله؟... قالوا: لا، فلم أجد أحداً يقال إنه يعرف ذلك كلّه إلّا علياً، فأشهد أن علياً كان قيّم القرآن»[٢٥].

ثم جاء بقية الفلاسفة والمتكلّمين فأضافوا على ذلك ووسّعوا الحديث في هذا الإطار. وقال السّيد المرتضى في الشافي: «لا بدّ من أن يكون الإمام عالماً بجميع الأحكام حتى لا يشذّ عليه شيء منها، وإلّا لزم ذلك أن يكون قد كلّف القيام بما لا سبيل له إليه، ويحلّ ذلك محلّ تكليف ما لا يطاق... أمّا الذي يدلّ على وجوب كون الإمام عالماً بجميع الأحكام، فهو أنه قد ثبت أن الإمامَ إمامٌ في سائر الدين ومتولٍّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الدين والأحكام»[٢٦].

وقال الشيخ الطوسي: «قد ثبت أنه ليس كل ما تمسّ الحاجة إليه من الشريعة عليه حجة قاطعة من تواتر أو إجماع، أو ما جرى مجراهما، بل الأدلة في كثير من ذلك كالمتكافئة... وإذا ثبت ذلك وكنا مكلّفين بعلم الشريعة والعمل بها وجب أن يكون لنا مفزع نصل من جهته إلى ما اختلف أقوال الأمة فيه، وهو الإمام الذي نقوله»[٢٧].

وقال: «إنه قد ثبت أن الإمام إمام في سائر الدين ومتولّي الحكم في جميعه، جليله ودقيقه، وظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الأحكام، وهذه صفته، لأن المتقرر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته من لا يعلمه، وإن كان لمن ولّوه واستكفوه سبيل إلى علمه بما ولي ومضطلعاً به، ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخلّىً بينه وبين طريق العلم، لأن ذلك، وإن كان حاصلاً، فلا تخرج ولايته من أن تكون قبيحة إذا كان فاقداً للعلم بما فوّض إليه»[٢٨].

واشترط الشيخ الطوسي العلم المسبق عند الإمام بكل شيء ورفض اللجوء إلى طريق الاجتهاد في المستقبل وعند الحاجة، فقال: «فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الإمام غير عالم بجميع ما إليه الحكم فيه، غير أنه متى احتاج إلى الحكم رجع إلى الاجتهاد، أو إلى أخبار الآحاد، أو إلى استفتاء العلماء، كما يرجع العامي اليهم، أو فرضه التوقف فيما لا

---

(٢٥) الكليني، **الكافي**، ص ١٦٩.

(٢٦) المرتضى، **الشافي**، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٧) الطوسي، **تلخيص الشافي**، ج ١، ص ١٠٨.

(٢٨) **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٢٣٦.

يعلمه إلى أن يتبين بعد ذلك بأحد طرق العلم؟... وكل ذلك يجوز ورود التعبّد به. قيل له: هذا كلام من يظنّ أنّا إنّما قبّحنا ولاية الإمام وهو لا يعلم جميع الأحكام، من حيث لم يكن له طريق إلى العلم، وقد بيّنّا أن وجود الطريق في هذا الموضع كعدمه، إذا كان العلم بما أسند إلى المولى مفقوداً، وأنه لا بد من قبح هذه الولاية مع فقد العلم، ولا حاجة بنا إلى الكلام إلى ما عدّوه من وجوه طرق العلم التي يجوز أن يرجع الإمام إليها، لأنه لو ثبت في جميعها أنه طريق إلى العلم وموصل إلى المعرفة بالحكم لم يخلّ بما اعتمدناه، فكيف وأكثر ما أورده السائل لا يوصل عندنا إلى العلم؟... أمّا القياس وأخبار الآحاد والاجتهاد فقد بيّنّا فيما تقدم أنه لا يجوز التعبّد به. وأما رجوع العامّي إلى العالم فعندنا أنه لا يجوز أن يقلّد غيره، بل يلزمه طلب العلم من الجهة التي تؤدّي إلى العلم، ولو أجزنا ذلك لم يشبه أمره أمر الإمام، لأنه إنما جاز ذلك من حيث لم يكن حاكماً فيه، بل لزمه تقليد العالم والعمل به. ونحن إنما قبّحنا تقديم من ليس بعالم من حيث كان حاكماً في جميع الأشياء فلن نجوّز أن يكون غير عالم ببعضها، وكذلك لا نجوّز أيضاً أن نجعل للحكام أن ترجع إلى العلماء ثم تحكم به، كما يجوّزه مخالفونا، للعلّة التي قدّمناها سواء»[٢٩].

الفاضل والمفضول وإلى جانب العصمة والعلم الرّباني الذي رأى الفكرُ الإمامي ضرورةَ توافرهما في الإمام الذي يجب على المسلمين اتّباعه، فقد رأى أيضاً ضرورة توفّر شروط أخرى في الإمام، وهي وجوب أن يكون أفضل المسلمين، وعدم جواز إمامة المفضول، وأن يكون أشجع الناس وأسخاهم. يقول الشيخ الطوسي: «إن الإمام لا بد أن يكون أفضل من كل واحد من رعيته، بمعنى أنه يجب أن يكون أفضل منهم، بمعنى أنه أكثر ثواباً عند اللّه تعالى، وأنه يجب أن يكون أفضل منهم في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه»[٣٠].

ويقول: «إن الإمام يجب أن يكون أشجع من رعيته وما يتبع ذلك من صفاته... يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه رئيس عليهم فيما يتعلّق بجهاد الأعداء... وذلك متعلّق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك، لأن من شأن الرئيس أن يكون أفضل من رعيته فيما كان رئيساً فيه، لما قدمناه من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه. وأما كونه ممّن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه إلى عرف الشرع، لأن اسم الإمام

---

(٢٩) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٢٤٠.

(٣٠) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ١٩٩ - ٢١١.

فيه لا يطلق إلّا على رئيس لا رئاسة عليه... وأما كونه أعقلهم فالمرجع فيه إلى جودة الرأي وقوة العلم بالسياسة والتدبير»[٣١].

ويقول السيد المرتضى: «الذي يدلّ على أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في الثواب والعلوم وسائر ضروب الفضل المتعلقة بالدين، الداخلة تحت ما كان رئيساً فيه، ما نعلمه وكلّ العقلاء من قبح جعل المفضول في شيء بعينه إماماً ورئيساً للفاضل فيه... وإذا ثبت أن الإمام لنا في جميع الدين وعلومه وأحكامه، وجب أن يكون أفضل منّا في جميع ذلك»[٣٢].

من العصمة... إلى النص وبعد تقرير ضرورة اتّصاف الإمام، مطلق إمام، بالعصمة وبالأفضلية في العلم والشجاعة والسخاء، وعدم جواز إمامة غير المعصوم أو الجاهل أو المفضول، وهو ما لا يوجد طريق للتعرف عليه سوى إرشاد اللّه تعالى إليه، يقوم الفكر الإمامي بإسقاط الشورى طريقاً لاختيار الإمام، ويحل محلّها النص أو الوصية أو المعاجز الغيبية التي تميّز الإمام المختار من قِبل اللّه تعالى عن غيره من البشر.

يقول الشيخ المفيد: «إن الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع ما تحتاج إليه الأمة في الأحكام وأن يكون أفضل من كافة رعيته في الدين عند اللّه. وإذا ثبتت هذه الأصول وجب إبانة الإمام من رعيته بالنص على عينه والعلم المعجز الخارق للعادات، إذ لا طريق إلى المعرفة بمن تجتمع له هذه الصفات إلّا بنص الصادق عن اللّه تعالى أو المعجزة»[٣٣].

ويقول السيد المرتضى: «إذا ثبت وجوب كون الإمام عالماً بكل الأحكام، استحال اختياره ووجب النص عليه، لأن من يقوم باختياره من الأمة لا يعلم جميع الأحكام، فكيف يصحّ أن يختار من هذه صفته؟». ويقول: «وإذا ثبت أن الإمام لنا في جميع الدين وعلومه وأحكامه، وجب أن يكون أفضل منّا في جميع ذلك، وفي ثبوت كونه أفضل وأكثر ثواباً وجوب النص عليه، لأن ذلك مما لا طريق إلى معرفته بالاختيار»[٣٤].

ويقول: «إعلم أن كلامنا في وجوب النص، وأنه لا بدّ منه ولا يقوم غيره في الإمامة

---

(٣١) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٢٦٤.
(٣٢) المرتضى، *الشافي*، ج ٢، ص ٤٢.
(٣٣) المفيد، *النقفات*، ص ١٧٩.
(٣٤) المرتضى، *الشافي*، ج ٢، ص ١٧ و ٤٢.

مقامه، تقدّم، وذلك كافٍ في فساد الاختيار، لأن كل شيء أوجب النص بعينه فهو مبطل للاختيار، فلا معنى لتكلّف كلام مستقل في إفساد الاختيار. واعلم أن الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختص علّام الغيوب تعالى بها كالعصمة والفضل في الثواب والعلم على جميع الأمة، لأنه لا شبهة في أن هذه الصفات لا تستدرك بالاختيار ولا يوقف عليها إلّا بالنص... وبيّنّا أيضاً أنه لا يمكن أن يقال بصحّة الاختيار مع اعتبار هذه الصفات... وقلنا: إن ذلك تكليف قبيح من حيث كان مكلفاً لما لا دلالة عليه ولا أمارة تميّز الواجب من غيره»[٣٥].

(٣٥) المرتضى، الشافي، ج ٤، ص ٦.

أركان نظريّة الإمامة

ينتقل الفكر الإمامي من القول بضرورة العصمة في الإمام، مطلق إمام، إلى ضرورة النص عليه من اللّه كطريق وحيد لمعرفته، فيبطل قانون الشورى والانتخاب، ثم يحصر الإمامة في الأئمة المعصومين من أهل البيت، بدءاً من الإمام عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين، ثمّ الأئمّة من ذرّية الحسين «الذين نصّبهم اللّه تعالى قادة لخلقه إلى يوم القيامة».

ويستدلّ الفكرُ الإمامي على «عصمة» أهل البيت بالآية الكريمة التي تقول: ﴿إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾ (الأحزاب ٣٣: ٣٣) وذلك بتفسير معنى الإرادة بالإرادة التكوينية لا التشريعية المؤكّدة، «حيث يستحيل أن تتخلّف إرادة اللّه بإذهاب الرجس عنهم، وقد قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس ٣٦: ٨٢). وإخراج نساء النبي من صفوف أهل البيت، وحصرها في الإمام عليّ وفاطمة وأبنائهما»[1].

وقد نقل لنا المؤرّخ الإمامي، سعد بن عبداللّه القمّيّ الأشعري، صورةً دقيقة عن هذا الفكر في كتابه **المقالات والفرق**، حيث يقول:

«إن عليّ بن أبي طالب إمام ومفروض الطاعة من اللّه ورسوله بعد رسول اللّه (ص) بوجوب، على الناس القبول منه، والأخذ منه، لا يجوز لهم غيره، من أطاعه أطاع اللّه ومن عصاه عصى اللّه، لما أقامه رسول اللّه علماً لهم وأوجب إمامته وموالاته وجعله أولى بهم منهم بأنفسهم، والذي وضع عنده من العلم ما يحتاج إليه الناس من الدين والحلال والحرام وجميع منافع دينهم ودنياهم ومضارّها، وجميع العلوم كلّها، جليلها ودقيقها، واستودعه ذلك

(١) باقر شريف القرشي، **حياة الإمام موسى بن جعفر**، ج ١، ص ١١١؛ الصدر، **الشيعة الإمامية**، ص ١٢٦.

كلّه، واستحفظه إيّاه. وإنه استحقّ الإمامة ومقام النبي لعصمته وطهارة مولده وسَبْقه وعلمه وشجاعته وجهاده وسخائه وزهده وعدالته في رعيته.

«وإن النبيّ (ص) نصّ عليه وأشار إليه باسمه ونسبه، وعيّنه وقلّد الأمّة إمامته، وأقامه ونصبه لهم علماً وعقد له عليهم إمرة المؤمنين وجعله وصيه وخليفته ووزيره في مواطن كثيرة، وأعلمهم أن منزلته منه منزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبيّ بعده، وإذ جعله نظير نفسه في حياته وأنه أولى بهم بعده، كما كان هو (ص) أولى بهم منهم بأنفسهم إذ جعله في المباهلة كنفسه بقول اللّه: ﴿أنفسكم وأنفسنا﴾ (آل عمران ٣: ٦١) ولقول رسول اللّه (ص): لبني وليعة: «لتنتهن يا بني وليعة أو لأبعثنّ إليكم رجلاً كنفسي» فمقام النبيّ لا يصلح من بعده إلّا لمن هو كنفسه، والإمامة من أجلّ الأمور بعد الرسالة، إذ هي فرضٌ من أجلّ فرائض اللّه... وأنه لا بدّ مع ذلك من أن تكون تلك الإمامة دائمة جارية في عقبه إلى يوم القيامة تكون في ولده من ولد فاطمة، بنت رسول اللّه، ثم في ولد ولده منها يقوم مقامه أبداً رجلٌ منهم، معصومٌ من الذنوب، طاهرٌ من العيوب، تقيّ نقيّ مبرّأ من الآفات والعاهات في الدين والنسب والمولد يُؤمَنُ منه العمد والخطأ والزلل منصوص عليه من الإمام الذي قبله مشار إليه بعينه واسمه... وأن الإمامة جارية في عقبه على هذا السبيل ما اتصل أمر اللّه ونهيه ولزم العباد التكليف»[٢].

وقد حاول الإماميون الذين نشؤوا في بدايات القرن الثاني الهجري، أن يسحبوا نظريتهم إلى الوراء، ويقرؤوا التاريخ الشيعي قراءة جديدة على ضوء نظريتهم القائمة على النصّ، وإلغاء الفكر الشيعي السياسي السابق القائم على الشورى. بالطبع فقد نسبوا فكرهم إلى أهل البيت وادّعوا استقاءه منهم، ولذا فقد قال الشيخ المفيد: «اتفقت الشيعة العلوية على أن الإمامة كانت عند وفاة النبي (ص) لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وأنها كانت للحسن بن عليّ من بعده وللحسين بن عليّ بعد أخيه، وأنها بعد الحسين في ولد فاطمة (عليهم السلام) لا يخرج منهم إلى غيرهم ولا يستحقّها سواهم، ولا تصلح إلّا لهم، فهم أهلها دون من عداهم حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين... وأنها لا تصلح إلّا لولد الحسين (ع) ولا يستحقّها غيرهم، لا تخرج عنهم إلى غيرهم ممّن عداهم حتى تقوم الساعة»[٣].

---

(٢) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ١٧.

(٣) المفيد، *المسائل الجارودية*، عدة رسائل، ص ١٦٦.

النص بدلاً من الوصية وخلافاً للفكر الكيساني الذي اعتمد على وصية النبيّ للإمام عليّ، فقد اعتمد الفكر الإمامي، بصورة رئيسية، على موضوع الغدير ورأى فيه دلالة قوية على إرادة المعنى السياسي، والنصّ بالخلافة. يقول الشيخ المفيد في كتاب *الإفصاح في امامة علي بن أبي طالب*: «إن الرسول أعطى للإمام عليّ في غدير خمّ حقيقة الولاية وكشف به عن مماثلته له في فرض الطاعة، والأمر لهم والنهي والتدبير والسياسة والرياسة... فحكم له بالفضل على الجماعة والنصرة والوزارة والخلافة في حياته وبعد وفاته والإمامة له»[٤].

وإضافة إلى ذلك فقد استشهدوا أيضاً بنصوص أخرى حول فضل الإمام علي بن أبي طالب، وأخرى صريحة بالخلافة والإمامة ولكن من طرق الشيعة. ولكنها كانت موضع تشكيك واتّهام بالجعل والاختلاق، أو التأويل القسري المخالف للظاهر وإرادة المعنى السياسي. وقد اعترف السيد المرتضى في كتابه *الشافي في الإمامة* بأن أهمّ حديث نبوي حول النصّ بالإمامة، وهو حديث غدير خمّ، هو نصّ خفيّ وليس بنصّ جليّ، إذا حذفنا منه الزيادات المضافة[٥].

وبالرغم من نفي المتكلّمين الإمامية لإمامة بعض من ادّعوا الإمامة كمحمد بن الحنفية وعبدالله الأفطح، بعدم وجود نصوص صريحة عليهم بذلك، وقول الشيخ المفيد بعدم جواز إثبات الإمامة لمن لا نصّ عليه ولا دليل على إمامته، وذلك لأن العصمة لا تعرف إلّا بالنص، كما يقول الشيخ المفيد والطوسي[٦] ـ بالرغم من ذلك، فإن مؤرّخي الإمامية لم يستطيعوا إثبات أي نصّ حول إمامة الأئمّة الآخرين، وخاصّة الإمام علي بن الحسين، الذي يشكّل حلقة الوصل بين الإمام الحسين، وبين بقية الأئمة إلى يوم القيامة. ولذلك فقد ذهب منظّرو فلسفة الإمامة الإلهية إلى الاعتماد على وسائل أخرى غير النصّ في إثبات الإمامة للأئمّة الآخرين، وهي الوصية والعقل والمعاجز وما إلى ذلك[٧].

العقل بدلاً من النصّ ومن هنا، ونظراً لضعف النصوص التي يرويها الإمامية حول النصّ بالخلافة على أهل البيت، فقد اعتمد المتكلّمون الأوائل، بالدرجة الأولى، على العقل

---

(٤) المفيد، *الإفصاح في امامة علي بن أبي طالب*، ص ٦.

(٥) المرتضى، *الشافي*، ج ٢، ص ١٢٨.

(٦) المفيد، *الفصول المختارة*، ص ٢٦٢؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٦، *تلخيص الشافي*، ج ٤، ص ١٩٢.

(٧) المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ الحلي، *نهج الحق*، ص ١٦٨.

في تشييد نظريتهم. يقول الشيخ المفيد: «فإن قال قائل من أهل الخلاف إن النصوص التي يرويها الإمامية موضوعة، والأخبار بها آحاد، وإلّا فليذكروا طرقها أو يدلّوا على صحّتها بما يزيل الشكّ فيها والارتياب... قيل له ليس يضير الإمامية في مذهبها الذي وصفناه عدم التواتر في أخبار النصوص على أئمّتهم، ولا يمنع من الحجّة لهم بها كونها أخبار آحاد، لما اقترن إليها من الدلائل العقلية فيما سمّيناه وشرحناه من وجوب الإمامة وصفات الأئمّة، لأنها، (الأدلة العقلية)، لو كانت باطلة على ما يتوهّم الخصوم لبطل بذلك دلائل العقول الموجبة لورود النصوص على الأئمة بما بيّناه»[8].

ويقول السيد المرتضى في *الشافي*: «لنا في الاستدلال على إمامة بقية الأئمّة طريقان: الرجوع إلى النقل الظاهر بين الشيعة الوارد مورد الحجة بنصّ النبي مجملاً مفصّلاً، وما ورد عن أمير المؤمنين ونصّ كلّ واحد على من بعده. وأمّا الطريقة الثانية فهي أن يعتمد في إمامة كلّ واحد منهم على طريقة الاعتبار والبناء على الأصول المتقرّرة في العقول من غير رجوع إلى النقل»[9].

وكذلك يقول أبو الفتح محمد بن علي الجراجكي في كتابه *الاستنصار في النص على الأئمّة الأطهار*: «إعلم أيّدك اللّه أن اللّه جلّ اسمه قد يسّر لعلماء الشيعة من وجوه الأدلّة العقلية والسمعية على صحّة إمامة أهل البيت ما يثبت الحجّة على مخالفيهم... فالعقليات دالّة على الأصل من وجوب الحاجة إلى الإمام في كلّ عصر وكونه على صفات معلومة، (كالعصمة مثلاً)، ليتميّز بها عن جميع الأمّة، ليست موجودة في غير من أشار إليه، والسمعيات منها القرآن الدالّ في الجملة على إمامتهم وفضلهم على الأنام»[10].

المعجزة بدلاً من العقل وإذا كانت نظرية الإمامة تقدّم بعض النصوص حول الإمام علي بن أبي طالب (ع) فإنها تعترف بعدم وجود النصوص على عدد من الأئمّة الآخرين،

---

(٨) المفيد، *الرسائل العشر*، ص ١٦٩؛ *الثقلان*، عدة رسائل، ص ١٨٠.

(٩) المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ١٤٦.

(١٠) الجراجكي، *الاستنصار*، ص ٣، المطبعة العلوية في النجف الأشرف سنة ١٣٤٦هـ، نقلاً عن نسخة مخطوطة منذ سبعة قرون كانت موجودة في مكتبة الميرزا محمد حسن الشيرازي بسامراء، وهي مرفقة مع كتاب آخر في الموضوع نفسه اسمه *مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر* لأحمد بن محمد بن عبداللّه بن الحسن بن عياش بن إبراهيم بن أيوب، أبو عبداللّه الجوهري، المتوفى سنة ٣٠١ هـ.

ولذا فإنها تستعين بالوصايا العادية، فتتّخذ منها دليلاً بديلاً عن النصّ، ولكنها تفتقر، بعض الأحيان، حتى إلى الوصية العادية، فتقول بنظرية المعاجز وقيامها مقام النصوص.

وكان هشام بن الحكم قد بنى قوله بإمامة الصادق على دعوى علم الإمام بالغيب، وقال للرجل الشاميّ الذي جادله حول الإمامة بمنى: «إن المعجز هو طريق التعرّف على الإمام والتأكّد من صدق دعواه» ولم يطرح موضوع النصّ أساساً. ولو كان أمر النصّ معتمداً عند المتكلّمين الإمامية الأوائل لطرح هشام دليل النصّ على إمامة الإمام الصادق، أو أشار إليه، ولكنه لم يتحدّث إلّا عن دليل المعجز وعلم الإمام بالغيب.

وقد مرّ في طيّات النصوص السابقة التي اقتطفناها من بعض العلماء الإشارة إلى دليل المعجز، فقد قال الشيخ المفيد في *النكت*، بعد بحث موضوع اشتراط العصمة في الإمام: «إذا ثبتت هذه الأصول وجب إبانة الإمام من رعيّته بالنصّ عليه والعلم المعجز الخارق للعادات، إذ لا طريق إلى المعرفة بما تجتمع له هذه الصفات إلّا بنصّ الصادق عن اللّه تعالى أو المعجز». وقال السّيد المرتضى في *الشافي*، بعد بحث موضوع العصمة: «إذا ثبت ذلك وجبت إبانته بالنصّ أو بالمعجزة». وقال الشيخ الطوسي في *تلخيص الشافي*: «إيجاب النصّ على الإمام أو ما يقوم مقامه من المعجز الدال على إمامته... ولا بدّ مع صحّة هذه الجملة من وجوب النصّ على الإمام بعينه أو إظهار المعجز القائم مقامه عليه». وقال العلّامة الحلّيّ في *نهج الحق*: «إن طريق تعيين الإمام أمران: النصّ من اللّه تعالى أو نبيّه أو إمام ثبتت إمامته بالنص، أو ظهور المعجزات على يده».

وفي الحقيقة أن النظرية الإمامية تحتاج إلى موضوع المعاجز، بصورة رئيسية، في عملية إثبات إمامة عليّ بن الحسين السجّاد، الذي يفتقر إلى النصّ والوصيّة من أبيه، حيث قتل الإمام الحسين في كربلاء ولم ينصّ عليه، وإنما أوصى إلى أخته زينب أو ابنته فاطمة، كما يقول الإمام الباقر والصادق، وادّعى محمّد بن الحنفية الوصيّة من أبيه الإمام عليّ فقاد الشيعة على ضوء ذلك في ظلّ انسحاب الإمام السجّاد من الساحة السياسية. وتحتاج النظرية الإمامية إلى إثبات إمامة السجاد لكي تثبت الإمامة في ذرّية الحسين، وإلّا فإن السلسلة تنقطع، وتصبح حجّة الكيسانية والحسنية الذين تصدّوا لقيادة الشيعة عملياً، أقوى من حجّة الإمامية.

وهنا ينقل الإماميون حكاية عن تخاصم الإمام السجّاد مع عمّه محمّد بن الحنفية الذي أنكر وجود أيّ نصّ أو وصيّة عليه وطالبه باتباعه، فطلب السجاد منه أن يحتكما إلى الحجر

الأسود، الذي تكلّم بصورة إعجازية، وبلسان عربي فصيح، فأثبت الإمامة للسجّاد وطالب ابن الحنفية بالخضوع له.

كما يذكر الإماميون، وبالخصوص أبو بصير، قصصاً إعجازية كثيرة عن الإمام محمّد الباقر والإمام جعفر الصادق والإمام الكاظم وبقية الأئمة، لكي يغطّوا على العجز في إثبات النصوص، أو تعضيد الوصايا العادية التي لا تشير إلى مسألة الإمامة والخلافة.

وتكاد المعاجز تكون هي الدليل الأول والأقوى الذي يقدّمه الإماميون في إثبات إمامة عدد كبير من الأئمّة المعصومين المعيّنين من قبل اللّه تعالى.

انحصار الإمامة في ذرية الحسين وبعد إثبات الإمامة للحسن والحسين يحاول الإمامية الإجابة عن سبب حصر الإمامة في ذرّية الحسين فقط، فكلاهما من العترة، ومن أهل البيت، ومن أولاد فاطمة وعليّ، وقد تصدّى أولاد الحسن للإمامة وادّعوها لأنفسهم، وذهب بعضهم إلى كون المهدي المنتظر فيهم؟... وكان بعضهم يفضّل أولاد الحسن على أولاد الحسين، خاصّة وأن الأحاديث التي يستدلّ بها الإماميون على حصر الإمامة في أهل البيت، كحديث الثقلين، تشمل البيتين، وقد بنى الجارودية نظريتهم في جواز الإمامة في أبناء الحسن والحسين على ذلك الحديث[11].

تعبّر رواية ينقلها الخزّاز القمّي في *كفاية الأثر*، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن رفض قسم من الشيعة الأوائل لحصر الإمامة في أبناء الحسين، وأن جابر قال للإمام الباقر: «إن قوماً يقولون: إن اللّه تبارك وتعالى جعل الإمامة في عقب الحسن والحسين، فقال: كذبوا واللّه، أوَلَمْ يسمعوا اللّه تعالى يقول: ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه﴾ (الزخرف ٤٣: ٢٨) فهل جعلها إلّا في عقب الحسين؟»[12].

وقد ادّعى هشام بن سالم الجواليقي أنه سأل الإمام الصادق كيف صارت الإمامة من بعد الحسين في عقبه دون ولد الحسن؟... فقال: «إن اللّه تبارك وتعالى أحبّ أن يجعل سنّة موسى وهارون جاريةً في الحسن والحسين، ألا ترى أنهما شريكان في النبوّة كما كان الحسن والحسين شريكين في الإمامة»[13].

---

(١١) المفيد، *الثقلان*، ص ١٠.

(١٢) الخزاز، *كفاية الأثر*، ص ٢٤٦.

(١٣) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٤١٦.

ونقل حمران بن أعين عن الإمام الباقر رواية يقول فيها: إن الحسن أغمد أربعين ألف سيف حين أصيب أمير المؤمنين، وأسلمها إلى معاوية... وإن الحسين خرج فعرض نفسه على الله في سبعين رجلاً... من أحقّ بدمه منا؟[١٤].

وتوجد رواية أخرى عن أبي عمرو الزبيري يقول فيها إنه سأل الإمام الصادق عن سرّ خروج الإمامة من ولد الحسن إلى ولد الحسين، كيف ذلك؟... وما الحجّة فيه؟... فقال له: «لما حضر الحسين ما حضره من أمر الله لم يجز أن يردّها إلى ولد أخيه، ولا يوصي بها فيهم، يقول الله: ﴿أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ (الأنفال ٨: ٧٥) فكان ولده أقرب رحماً من ولد أخيه، وكانوا أولى بالإمامة، وأخرجت هذه الآية ولد الحسن منها فصارت الإمامة إلى الحسين، وحكمت بها الآية لهم، فهي فيهم إلى يوم القيامة»[١٥].

ولكن يبدو أن هذه التبريرات لم تكن مقنعة ولا قوية، ولذلك فقد ظلّ الشيعة يتساءلون عن سرّ حصر الإمامة في ذرّية الحسين، مع قيام أبناء الحسن بقيادة الشيعة عملياً وتفجيرهم للثورات المختلفة هنا وهناك. يقول الصدّوق: إن محمّد بن أبي يعقوب البلخي سأل الإمام الرضا: لأيّ علّة صارت الإمامة في ولد الحسين دون ولد الحسن؟... فقال له: «لأن الله عزّ وجلّ جعلها في ولد الحسين ولم يجعلها في ولد الحسن، والله لا يُسأل عمّا يفعل»[١٦].

ومن الواضح أن هذا الجواب كان قبل تبلور النظرية الإمامية في القرون التالية، واستنادها إلى «أحاديث» مسبقة عن الرسول الأكرم تذكر أسماء الأئمّة واحداً بعد واحد. وبالرغم من أن الشيخ الصدّوق يروي هذه الرواية، إلّا أنه، كما يبدو، لم يكن يثق بصدور هذه الرواية عن الإمام الرضا، ولذلك كانت له وجهة نظر أخرى.

يقول في *إكمال الدين*: «إعلم أن النبيّ (ص) لـمّا أمر بالتمسّك بالعترة، كان العقل والتعارف والسيرة ما يدلّ على أنه أراد علماءهم دون جهّالهم والبررة الأتقياء دون غيرهم، فالذي يجب علينا ويلزمنا أن ننظر إلى من يجتمع له العلم بالدين مع العقل والفضل والحلم والزهد في الدنيا والاستقلال بالأمر، فنقتدي به ونتمسّك بالكتاب وبه. فإن اجتمع ذلك في

---

(١٤) العياشي، *التفسير*، ج ٢، ص ٢٩١.

(١٥) الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، ج ٢، ص ٨٢.

(١٦) الصدّوق، *إكمال الدين*، ص ١٢٠.

رجلين وكان أحدهما ممّن يذهب إلى مذهب الزيدية والآخر إلى مذهب الإمامية فرق بينهما بدلالة واضحة: إمّا بنصّ من إمام تقدّمه، وإما بشيء يظهر في علمه، وإما أن يظهر من أحدهما مذهب يدلّ على أن الاقتداء به لا يجوز كما ظهر من علم الزيدية القول بالاجتهاد والقياس في الفرائض السمعية والأحكام، فيعلم بهذا غير أنهم أئمة»[١٧].

الوراثة العمودية وقال الإمامية بامتداد الإمامة في أولاد الحسين وذلك في الأكبر فالأكبر، وعدم جواز انتقالها إلى أخ أو ابن أخ، أو عمّ أو ابن عمّ، واستندوا في ذلك على آية ﴿أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب اللّه﴾ (الأنفال ٨: ٧٥) وهي نفس الآية التي استندوا عليها في نفي إمامة أبناء الحسن[١٨]. وقد قال الشيخ المفيد: «إن الإمامة بعد الحسين في ولده لصلبه خاصّة دون ولد أخيه الحسن وغيره من أخوته وبني عمّه وسائر الناس، وإنها لا تصلح إلّا لولد الحسين، ولا يستحقّها غيرهم، ولا تخرج عنهم إلى غيرهم ممّن عداهم حتى تقوم الساعة»[١٩].

وروى الكليني والصدّوق والمفيد والطوسي أحاديث عن الإمام الصادق تشير إلى قانون الوراثة العمودية وامتداد الإمامة إلى يوم القيامة، قال: «لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين. إنّما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب، هكذا أبداً إلى يوم القيامة»[٢٠].

استمرار الإمامة إلى يوم القيامة وبعد سقوط نظرية الشورى، عند فلاسفة نظرية الإمامة الإلهية، كطريق لانتخاب الإمام، كان لا بدّ أن تمتدّ هذه النظرية من يوم وفاة الرسول الأعظم (ص) إلى يوم القيامة، ولا تتحدّد في فترة معينة.

ومن هنا قال هشام بن الحكم في حواره مع ضرار: «ولا بدّ من أن يكون في كلّ زمان قائم بهذه الصفة، (العصمة)، إلى أن تقوم الساعة»[٢١].

---

(١٧) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ١٢٠.

(١٨) علي بن بابويه الصدوق، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٧٧.

(١٩) المفيد، *الرسائل العشر*، مختصر من الكلام على الزيدية، ص ١٥٧.

(٢٠) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٨٦؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٨٩؛ الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٤١٤؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١١٨.

(٢١) الصدوق، *علل الشرائع*، ص ٢٠٣، الباب ١٥٥.

وروى أبو بصير عن أبي جعفر الباقر أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٤: ٥٩) أنهم الأئمّة من ولد عليّ وفاطمة إلى أن تقوم الساعة[٢٢].

وروى إسحاق بن غالب عن أبي عبداللّه الصادق، في خطبة له يذكر فيها حال الأئمّة وصفاتهم: «لم يزل اللّه تبارك وتعالى يختارهم لخلقهم من ولد الحسين من عقب كلّ إمام يصطفيهم لذلك ويجتبيهم ويرضى بهم لخلقه ويرتضيهم... كلّما مضى منهم إمامٌ نصب لخلقه من عقبه إماماً»[٢٣].

وقال الشيخ الصدّوق في مقدّمة كتابه *اكمال الدين*: «كان مرادنا بإيراد قول النبي (ص) إنهما، (الكتاب والعَترة)، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض إثبات اتّصال أمر حجج اللّه إلى يوم القيامة، لقوله: لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض. وهكذا قوله: إن مثلهم كمثل النجوم كلّما غاب نجم طلع نجم إلى يوم القيامة تصديق لقولنا إن الأرض لا تخلو من حجّة للّه على خلقه»[٢٤].

وروي أيضاً عن الرضا أنه قال: «أول المتوسّمين رسول اللّه ثمّ أمير المؤمنين من بعده، ثمّ الحسن ثمّ الحسين، والأئمّة من ولد الحسين إلى يوم القيامة»[٢٥].

وروي عنه أيضاً: «إن الأئمّة من ولد عليّ وفاطمة إلى أن تقوم الساعة»[٢٦]. و«إن الإمامة كانت لرسول اللّه (ص) خاصّة فقلّدها علياً بأمر اللّه تعالى على رسم ما فرض اللّه، فصارت في ذرّيته الأصفياء الذين آتاهم اللّه العلم والإيمان... فهي في ولد عليّ خاصّة إلى يوم القيامة»[٢٧].

وبناءً على ذلك، فلم تكن هناك قائمة مسبقة بأسماء الأئمّة القادمين، وإنما كانت هذه القضية متروكة للزمن. وهناك أحاديث عديدة تقول: إن الأئمّة لم يكونوا يعرفون بخلفهم من قبل، وإنهم يعلمون بذلك في اللحظات الأخيرة من حياتهم. حيث يروي الصفار عن

---

(٢٢) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٢٢٢.

(٢٣) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢٤) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٢٤٥.

(٢٥) الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ص ٢٠٠.

(٢٦) الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ج ٢، ص ١٣١؛ العطاردي، *مسند الرضا*، ص ١٠٨.

(٢٧) الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ج ١، ص ٢٦١.

الإمام الصادق أنه قال: «إن الإمام السابق لا يموت حتى يعلمه اللّه إلى من يوصي»، و«إن الإمام التالي يعرف إمامته في آخر دقيقة من حياة الأوّل»[٢٨].

ونظراً لعدم وجود قائمة مسبقة بأسماء الأئمّة معدّة من قبل، فقد كانت قضية معرفة هوية الإمام الجديد تعتبر قضية هامّة عند الإمامية. يقول الصفّار: إن الحرث بن المغيرة سأل الإمام الصادق: «بمَ يعرف صاحب هذا الأمر؟... قال: بالسكينة والوقار والعلم والوصية»[٢٩].

ويقول الكليني: إن أحمد بن محمّد بن أبي نصر سأل الإمام الرضا: إذا مات الإمام بمَ يعرف الذي بعده؟... فقال: «للإمام علامات منها: أن يكون أكبر ولد أبيه، ويكون فيه الفضل والوصية ويقدم الركب فيقول: إلى من أوصى فلان؟... فيقال: إلى فلان، والسلاح فينا بمنزلة التابوت في بني إسرائيل، تكون الإمامة مع السلاح حيثما كان». وفي رواية أخرى: «فأمّا المسائل فليس فيها حجّة»[٣٠].

ومن هنا فقد كان الشيعة الإمامية يسألون الأئمّة السابقين عن هوية الأئمّة اللاحقين ويلحّون في السؤال، وكثيراً ما كان الأئمّة يرفضون إخبارهم بذلك[٣١].

ماذا يفعل الشيعة عند الجهل بالإمام؟ وهناك أحاديث تصرّح بإمكانية جهل الشيعة بالإمام وترسم لهم الموقف في ذلك الظرف، فقد روى الكليني أن رجلاً سأل أبا عبداللّه فقال له: إذا أصبحت وأمسيت لا أرى إماماً آتمُّ به ما أصنع؟.... قال: «فأحبّ من تحبّ وأبغض من تبغض حتى يظهره اللّه عزّ وجلّ»[٣٢].

كما روى الصدّوق أيضاً عن الإمام الصادق قوله: «كيف أنتم إذا بقيتم دهراً من عمركم لا تعرفون إمامكم؟... قيل: فإذا كان ذلك فكيف نصنع؟... قال: تمسّكوا بالأول حتى يستبين لكم»[٣٣].

---

(٢٨) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤ و ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

(٢٩) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٤٨٩؛ ابن بابويه، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ٢٢٦.

(٣٠) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٨٤؛ الصدوق، *الخصال*، ص ١١٦.

(٣١) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٢٣٦ و٢٣٩.

(٣٢) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٤٢.

(٣٣) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٣٤٨ و٣٥٠ ـ ٣٥١.

وروى الكليني والصدّوق والمفيد حديثاً عن عيسى بن عبدالله العلوي العمري عن أبي عبدالله جعفر بن محمد (ع) قال قلت له: «جعلت فداك: إن كان كون، ولا أراني الله يومك، فبمن آتمّ؟ قال: فأومأ إلى موسى، فقلت: فإن مضى موسى فبمن آتمّ؟... قال: بولده، قلت فإن مضى ولده وترك أخاً كبيراً وابناً صغيراً فبمن آتمّ؟... قال: بولده، ثمّ هكذا أبداً، قلت: فإن أنا لم أعرفه ولم أعرف موضعه فما أصنع؟... قال: تقول: اللهمّ إني أتولّى من بقي من حججك من ولد الإمام الماضي، فإن ذلك يجزئك»[٣٤].

وهناك روايات أخرى عن زرارة بن أعين ويعقوب بن شعيب وعبد الأعلى، أنهم سألوا الإمام الصادق: «إذا حدث للإمام حدث كيف يصنع الناس؟... قال: يكونون كما قال الله ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين﴾ (التوبة ٩: ١٢٢) إلى قوله ﴿يحذرون﴾ قلت: فما حالهم؟... قال: هم في عذر. قلت: جعلت فداك فما حال المنتظرين حتى يرجع المتفقّهون؟... قال: رحمك الله، أما علمت أنه كان بين محمد وعيسى خمسون ومائتا سنة فمات قوم على دين عيسى انتظاراً لدين محمّد، فآتاهم الله أجرهم مرّتين؟ قلت: نفرنا، فمات بعضنا في الطريق؟... قال: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثمّ يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾ (النساء ٤: ٩٩)، قلت: فقدمنا المدينة فوجدنا صاحب هذا الأمر مغلقاً عليه بابه مرخىً عليه ستره؟... قال: إن هذا الأمر لا يكون إلّا بأمر بيّن، هو الذي إذا دخلت المدينة قلت: إلى من أوصى فلان؟... قالوا: إلى فلان»[٣٥].

سرّية نظرية الإمامة رأينا في الفصل الماضي أن نظرية الإمامة الإلهية القائمة على العصمة والنصّ لم تكن شائعة ومعروفة، في أوساط الشيعة وأهل البيت أنفسهم، في القرن الأول الهجري، ولم تكن لها رائحة في المدينة، وإنما بدأت تدبّ تحت الأرض في الكوفة في بداية القرن الثاني، وكان المتكلّمون الذين ابتدعوها يلفّونها بستار من التقية والكتمان... ويعترف المتكلّم أبو جعفر الأحول الملقب بمؤمن الطاق، الذي يعتبر من أعمدة النظرية الأوائل، أنها كانت سرّية ولم يكن يعلم بها حتى زيد بن علي، وقد فوجىء بها واستغرب أن يكون الإمام السجّاد قد أخبر مؤمن الطاق ولم يخبره بها[٣٦].

---

(٣٤) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٨٦؛ الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٣٥٠؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٢٨٩.

(٣٥) العياشي، **التفسير**، ج ٢، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ علي بن بابويه، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، ص ٢٢٦؛ الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٧٥.

(٣٦) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ١٧٤؛ الطبرسي، **الاحتجاج**، ج ٢، ص ١٤١.

وبالرغم من دعوى مؤمن الطاق في نسبة النظرية إلى أهل البيت، فإن حديثه يكشف عن موضوع السرّية البالغة التي كانت تحيط بنظرية الإمامة الإلهية لدى نشوئها في الكوفة، إلى درجة عدم معرفة زيد بن عليّ بن الحسين بها وهو في المدينة وفي أحضان أبيه، وعلى الرغم ممّا كان يتمتّع به من تقوى وعلم وزهد وروح جهادية، إلى درجة استغرابه لدى سماع حديث مؤمن الطاق.

وقد قرأنا في الفصل الماضي نفي الإمام الصادق الصريح للقول بالإمامة المفروضة من اللّه، والذي ينقله الكليني في **الكافي**. ومن هنا كان الإماميون يلفّون أقوالهم التي ينسبونها إلى الأئمّة بلفافات من السرّية والتقيّة والكتمان، ويدّعون أن الأئمّة لم يكونوا يذيعون هذه الآراء على عامّة الناس، وإنّما قالوا بها سرّاً، وأوصوا بإبقائها طيّ الكتمان... وكانوا يعتبرون هذه الأحاديث صعبة مستصعبة لا يحتملها إلّا المؤمنون، وأن جزاء من يذيعها بين الناس القتل بحرّ الحديد.

يقول الكليني في رواية مطولة ينسبها إلى الإمام الصادق إنه قال للشيعة: «لا يحلّ لكم أن تظهروهم على أصول دين اللّه»[٣٧].

ويروي محمّد بن الحسن الصفار في كتابه **بصائر الدرجات** مجموعة من الروايات التي كان يتداولها الإمامية والغلاة عن ضرورة السرّية والكتمان، ومخاطر البوح والإعلان، فيعقد عدّة أبواب بشأن ذلك، وينقل عن الإمام الباقر قوله لأصحابه: «لو كان لألسنتكم أوكية لحدّثت كل امرىء بما له»[٣٨]. وينقل الصفّار عن جابر بن يزيد الجعفي عن أبي عبداللّه أنه قال: «إن أمرنا سرّ في سرّ، وسرّ مستسرّ، وسرّ لا يفيد إلّا سرّاً، وسرّ على سرّ، وسرّ مقنّع بسرّ»[٣٩].

وينقل عن الإمام الصادق قوله: «إن أبي نعم الأب، كان يقول: لو أجد ثلاثة رهط أستودعهم العلم، وهم أهل لذلك، لحدّثت بما لا يحتاج فيه إلى نظر في حلال ولا حرام، وما يكون منه إلى يوم القيامة... إن حديثنا صعب مستصعب لا يؤمن به إلّا عبد امتحن اللّه قلبه للإيمان»[٤٠]. وقوله: «لولا أن يقع عند غيركم كما قد وقع غيره لأعطيتكم كتاباً لا

(٣٧) الكليني، **روضة الكافي**، ص ١٠.

(٣٨) الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٤٢٢.

(٣٩) **المصدر نفسه**، ص ٢٨.

(٤٠) **المصدر نفسه**، ص ٤٧٨.

تحتاجون إلى أحد حتى يقوم القائم». وقوله: «ما أجد من أحدّثه... ولو أني أحدّث رجلاً منكم بالحديث فما يخرج من المدينة حتى أوتى بعينيه فأقول: لم أقله»[41].

وينقل الصفّار رواية عن أبي بصير يقول فيها إنه دخل على الإمام أبي عبداللّه ليسأله عن العلم فقال مبتدئاً: «جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، ليس ههنا أحد يسمع كلامي»، ويقول إن أبا عبداللّه رفع ستراً بينه وبين بيت آخر فاطّلع فيه ثمّ قال: «سل عمّا بدا لك»، ممّا يوحي بشدّة سرّية الحديث[42].

وكانت النظرية الإمامية في البداية تقوم على موضوع علم الأئمّة بالغيب، كطريق لإثبات ارتباط الإمام باللّه. وقد رأينا ذلك في مناظرة هشام بن الحكم مع الرجل الشامي، حيث ادّعى هشام أن الإمام الصادق أخبره بكلّ ما حصل في طريقه من الشام إلى منى. ولكن الإمام الصادق كان دائماً ينفي علمه بالغيب ويقول بصراحة: «يا عجباً لأقوام يزعمون أنّا نعلم الغيب، وما يعلم الغيب إلّا اللّه، لقد هممت بضرب خادمتي فلانة فذهبت عنّي فما عرفتها في أي بيوت الدار هي». وهذه الرواية ينقلها سدير وأبو بصير وميسر ويحيى البزاز وداود الرقي الذين يقولون إن الإمام الصادق خرج إليهم وهو مغضب، ثمّ نفى علمه بالغيب، ولكنّ سديراً يضيف إلى هذه الرواية أنه ذهب إلى الإمام مع أبي بصير وميسر، بعدما قام من مجلسه وصار في منزله، فقالوا له بصورة سرّية: جعلنا فداك، سمعناك تقول كذا وكذا في أمر خادمتك، ونحن نعلم أنك تعلم علماً كثيراً، فقال لهم: إن لديه علم الكتاب كلّه، وإن الذي جاء بعرش بلقيس إلى سليمان كان عنده علم من الكتاب، وإن نسبة علم هذا إلى علم الإمام كقدر قطرة من المطر في البحر الأخضر[43].

ويمكننا ملاحظة السرّية والكتمان أو التقية في رواية أخرى ينقلها سيف التمّار قال: «كنّا مع أبي عبداللّه، جماعة من الشيعة في الحجر، فقال: علينا عين؟... فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نرَ أحداً فقلنا: ليس علينا عين، فقال: وربّ الكعبة وربّ البيت، ثلاث مرات، لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهم أني أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر أعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما هو كائن إلى يوم القيامة، وأن

(٤١) *المصدر نفسه*، ص ٤٧٩.

(٤٢) *المصدر نفسه*، ص ١٥٢.

(٤٣) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٢١٣.

رسول اللّه أعطي علم ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فورثناه من رسول اللّه وراثة»[٤٤].

ورغم التهافت الواضح في هذه الرواية التي تنسب علم الغيب إلى الإمام الصادق، وتقول في الوقت نفسه إنه سأل عن وجود الجواسيس فالتفتوا يميناً وشمالاً، وقالوا له: «ليس علينا عين»... بالرغم من ذلك فإنها تحمل في طيّاتها معنى السرّية المناقضة لما كان يعلنه الإمام.

وقد أطلق الإماميون على هذه الحالة اسم التقيّة وذلك لكي يفسّروا ظاهرة التناقض بين أقوال الأئمّة من أهل البيت وسيرتهم العلنية القائمة على الشورى والعلم الطبيعي، وبين دعوى الإمامة الإلهية القائمة على النصّ والتعيين والعلم الإلهي الغيبي، والتي كان ينسبها الإماميون إلى أهل البيت سرّاً. ولـمّا كان أهل البيت يتشدّدون في نفي تلك الأقوال المنسوبة إليهم كان الإماميون والباطنيون بصورة عامة يؤوّلون كلامهم، ويتمسّكون بادّعاءاتهم المخالفة لهم تحت دعوى شدّة التقية.

ومن المعروف أن الإمام الصادق قد لعن أحد الغلاة المتطرّفين جدّاً الذين ادّعوا الألوهية للإمام الصادق، وتبرّأ منه، وهو أبو الخطاب زعيم الفرقة الخطّابية، فلمّا نقل له الشيعة موقف الإمام منه تأوّل كلامه وقال إنه يريد رجلاً آخر في البصرة يسمّى قتادة البصري ويكنّى بأبي الخطاب، ولـمّا وضّح الإمام الصادق مقصوده وقال: والله ما عنيت إلّا محمّد بن مقلاص بن أبي زينب الأجدع البراد عبد بني أسد، قال أبو الخطاب: إن أبا عبدالله يريد بلعنه إيّانا في الظاهر أضدادنا في الباطن، وتأوّل قول اللّه تعالى: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصباً﴾ (الكهف ١٨: ٧٩) بأن السفينة أبو الخطاب وأن المساكين أصحابه، وأن الملك الذي وراءهم عيسى بن موسى العبّاسي[٤٥].

ومن هنا كان الالتزام بمبدأ التقية ضرورياً جدّاً لتمرير نظرية الإمامة وإلصاقها بأهل البيت.

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤٥) الأشعري، المقالات والفرق، ص ٥٥.

نظريّة الإمامة في مواجهة التحديات

نقد فلسفة العصمة لم تكد نظرية الإمامة الإلهية تولد حتى واجهت سلسلة من التحدّيات التي وضعتها على محكّ الاختبار، وأثبتت استحالتها، فمن جهة كانت نظرية العصمة التي قامت عليها، نظريةً حادثة مرفوضة من قبل أهل البيت وعموم الشيعة. حيث كانت فلسفة العصمة تقوم عى مبدأ الإطلاق في الطاعة لوليّ الأمر، وعدم جواز أو إمكانية النسبية فيها، وذلك مثل الردّ على الإمام ورفض إطاعته في المعاصي والمنكرات لو أمر بها، والأخذ على يده عند ظهور فسقه وانحرافه. وهو المبدأ الذي كان الحكّام الأمويّون المنحرفون يدأبون على ترويجه ومطالبة المسلمين بطاعتهم على أساسه طاعةً مطلقةً، في الخير والشرّ، وهو ما أوقع فلاسفة الإمامية في شبهة التناقض بين ضرورة طاعة اللّه الذي يأمر بطاعة أولي الأمر في الآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٤: ٥٩)، وضرورة طاعة الحكّام بصورة مطلقة حتى في المعاصي والمحرّمات[1].

لكن هذا الأمر لم يثبت من إطلاق الآية الشريفة، التي قد تفهم أيضاً على أساس النسبية، بل إن هذا ما يوحي به العرف والعقل والآيات الأخرى في القرآن الكريم، التي تؤكّد على مبدأ أن «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

ومع أن آية أولي الأمر كانت تنطبق على أولي الأمر والولاة والقادة الذين كان يعيّنهم الرسول الأكرم في حياته، فإن المسلمين الأوائل لم يكونوا يفهمون منها معنى الإطلاق، والطاعة لأولي الأمر، حتّى في المعاصي والمنكرات، وقد رفضت جماعة من المسلمين،

---

(١) الجراجكي، *كنز العرفان* ص ٤٤٩؛ الطوسي، *تلخيص الشافي*، ج ١، ص ١٩٢؛ الحلي، *منهاج الكرامة في اثبات الإمامة*، ص ٥١؛ *نهج الحق*، ١٦٤.

كان الرسول الأكرم قد أرسلها في سرية وأمّر عليها رجلاً، طاعة ذلك الرجل عندما أمر الجماعة في وسط الطريق بدخول نار أشعلها، وطالبهم بالامتثال لأوامره، وقالوا له: لقد فررنا من النار فكيف ندخل فيها، وفهموا الطاعة في حدود العرف والعقل والشرع، وليس خارج ذلك، وعادوا فأخبروا الرسول بما فعل القائد، فأقرّهم على موقفهم العقلائي، وحذّرهم قائلاً: لو دخلتم فيها للبثتم فيها.

وهذا ما يؤيّد إمكانية الفهم النسبي لآيات القرآن الكريم في حدود العقل والعرف والسيرة والشرع، وعدم جواز فهمها فهماً مطلقاً دائماً، حتّى في حالات التعارض مع أحكام أخرى عقلية أو شرعية.

وإذا انتفى الإطلاق وثبتت النسبية في الطاعة لأولي الأمر لا تبقى حاجةٌ إلى اشتراط العصمة في الإمام، ويمكن للمسلمين انتخاب قائد لهم على أساس العدالة الظاهرية والتقوى والكفاءة ليطبّق لهم الدين، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وإذا انحرف هذا القائد، (الإمام)، فإن لهم الحقّ في عصيانه ومخالفة أوامره وإسقاطه عن منصب الإمامة، ولا طاعة له من اللّه في أعناقهم.

ولكن المتكلّمين الإمامية رفضوا النسبية رفضاً مطلقاً وأصروا على مفهوم الإطلاق من الآية، ولذلك بنوا نظريتهم في العصمة على هذا الأساس، ثمّ أقاموا سائر المقولات على قاعدة العصمة[2].

موقف أهل البيت من العصمة وكانت المشكلة الكبرى التي واجهت الفلاسفة الإمامية في عملية بناء نظرية الإمامية الإلهية وتركيبها على أئمّة أهل البيت، تكمن في موقف أهل البيت أنفسهم من نظرية العصمة حيث كانوا يرفضونها أشدّ الرفض، ويصرّحون أمام الجماهير بأنهم أناس عاديون قد يخطئون وقد يصيبون وأنهم ليسوا معصومين من الذنوب، ويطالبون الناس بنقدهم وإرشادهم واتخاذ موقف المعارضة منهم لو صدر منهم أيّ خطأ، أو أمروا بمنكر، لا سمح اللّه.

وهذا هو الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) يقف في مسجد الكوفة ويخاطب

---

(٢) الصدوق، *إكمال الدين*، ٣٦٢ ـ ٣٦٨؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ١١، ص ٢٩١؛ الحلي، *كشف المراد*، ص ٣٦٥؛ المفيد، *شرح عقائد الصدوق*، ص ١٠٦؛ المفيد، *النكت الاعتقادية*، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الجموع قائلاً: «إن من حقّ من عَظُمَ جلالُ اللّه في نفسه وجلّ موضعه من قلبه أن يصغر عنده لعظم ذلك عن كلّ ما سواه، وإن أحقّ من كان كذلك لمن عظمت نعمة اللّه عليه ولطف إحسانه إليه فإنه لم تعظم نعمة اللّه على أحد إلّا زاد حقّ اللّه عليه عظماً. وإن من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يظنّ بهم حبّ الفخر ويوضع أمرهم على الكبر، وقد كرهت أن يكون جال في ظنّكم أني أحبّ الإطراء واستماع الثناء، ولست بحمد اللّه كذلك، ولو كنت أحبّ أن يقال ذلك لتركته انحطاطاً للّه سبحانه عن تناول ما هو أحقّ به من العظمة والكبرياء. وربّما استحلى الناس الثناء بعد البلاء فلا تُثنوا عليّ بجميل ثناء، لإخراجي نفسي إلى اللّه وإليكم من البقية في حقوق لم أفرغ من أدائها، وفرائض لا بدّ من إمضائها. فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي ولا التماس إعظام لنفسي لما لا يصلح لي، فإنه من استثقل الحقّ أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه... فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي، إلّا أن يكفي اللّه من نفسي ما هو أملك به منّي. فإنّما أنا وأنتم عبيد مملوكون لربّ لا ربّ غيره، يملك منّا ما لا نملك من أنفسنا، وأخرجنا ممّا كنا فيه إلى ما صلحنا عليه، فأبدلنا بعد الضلالة بالهدى وأعطانا البصيرة بعد العمى»[٣].

وفي خطبة أخرى يتحدّث فيها الإمام أمير المؤمنين عن الخارجي الخريت ابن ناجية ومحاولاته السابقة لدفع الإمام لقتل واعتقال عدد من زعماء المعارضة، وقول الإمام له ولعموم الناس إن من واجبهم الوقوف أمامه ومنعه إذا أراد هو أن يفعل ذلك، والقول له: «اتّقِ اللّه»!

ولم يكن الإمام عليّ ليقول لهم ذلك لو كان هناك أيُّ حديث عن العصمة في أوساط الأئمّة والشيعة والمسلمين، وذلك لأن هالة العصمة تحتّم أن يضع الإمام نفسه فوق النقد وأن يحرّم المعارضة أو التجرّؤ بتوجيه النصح والمشورة، وهذا ما لم يكن يفعله الإمام عليّ الذي ضرب أروع الأمثلة في التواضع والمساواة... ومطالبة أصحابه بأداء دورهم السياسي في مراقبة الإمام وتقويمه.

---

(٣) أنظر الخطبة كاملة في *نهج البلاغة*؛ الكليني، *روضة الكافي*، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٧٤، ص ٣٠٩.

ويقول في دعاء له: «اللهمّ اغفر لي ما أنت أعلم به منّي، فإن عدت فعد عليّ بالمغفرة. اللهمّ اغفر لي ما وأيت من نفسي، ولم تجد له وفاء عندي. اللهمّ اغفر لي ما تقرّبت به إليك بلساني، ثمّ خالفه قلبي. اللهمّ اغفر لي رمزات الألحاظ وسقطات الألفاظ وشهوات الجنان وهفوات اللسان»[4].

ويستعرض الإمام أمير المؤمنين، في مكان آخر، صفات الحاكم وشروطه فلا يذكر من بينها العصمة، يقول: «... إنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم وإمامة المسلمين، البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل، فيضلّهم بجهله، ولا الجافي، فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتّخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة، فيهلك الأمة»[5].

ويقول في خطبة أخرى: «أيها الناس، إن أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر اللّه فيه»[6].

وينقل الصدوق في *الأمالي* قصة عن فاطمة الزهراء (ع) تنافي نظرية العصمة التي كان يقول بها المتكلّمون، ويروي أن الإمام عليّ بن أبي طالب أنفق ذات مرّة أموال مزرعة باعها حتى لم يبق لديه درهم واحد، فاحتجّت فاطمة الزهراء على ذلك وأمسكت بثوبه، فنزل جبرائيل وأخبر النبي فذهب إليها وقال: ليس لك أن تمسكي بثيابه ولا تضربي على يديه؛ فقالت: إني أستغفر اللّه ولا أعود أبداً[7].

كما يذكر الشريف الرضي في *خصائص الائمة* أن الإمام الحسن استعار قطيفة من بيت المال فغضب عليه الإمام أمير المؤمنين وقال له: يا أبا محمد النار... يا أبا محمد النار... حتّى خرج بها[8].

وكذلك لم يشر الإمام الحسين (ع) إلى موضوع العصمة في رسالته التي أرسلها إلى أهل الكوفة مع سفيره مسلم بن عقيل، وإنما طرح ضرورة اتّصاف الحاكم بشروط التقوى

---

(٤) الإمام علي، *نهج البلاغة*، ص ١٠٤.

(٥) *المصدر نفسه*، ص ١٨٩، الخطبة رقم ١٣١.

(٦) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٧، الخطبة رقم ١٧٣.

(٧) الصدوق، *الامالي*، ص ٤٧٠.

(٨) الشريف الرضي، *خصائص الائمة*، ص ٢٨.

والالتزام بالعمل بالكتاب والدين، فقال: «فلعمري... ما الإمام إلّا العامل بالكتاب، الحابس نفسه على اللّه، القائم بالقسط والدائن بدين اللّه»[9].

وينقل الإمام الباقر (ع) حديثاً عن رسول اللّه حول شروط الحاكم فلا يذكر منها العصمة، يقول: قال رسول اللّه (ص): «لا تصلح أمّتي إلّا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي اللّه، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم»، وفي رواية أخرى: «حتى يكون للرعية كالأب الرحيم»، ـ ما يشير إلى أن الإمامة تصلح لعامّة الناس بهذه الشروط[10].

وقد قال الإمام الصادق (ع): «واللّه ما نحن إلّا عبيد... ما نقدر على ضرّ ولا نفع، إن رحمنا فبرحمته، وإن عذّبنا فبذنوبنا، واللّه ما لنا على اللّه من حجّة ولا معنا من اللّه براءة، وإنا لميّتون ومقبورون ومنشورون ومبعوثون ومسؤولون... أشهدكم أني امرؤٌ ولدني رسول اللّه وما معي براءة من اللّه، إن أطعت رحمني وإن عصيته عذّبني عذاباً شديداً»[11].

وهناك روايتان يذكرهما الصدّوق في كتابه عيون اخبار الرضا حول عصمة الأنبياء، ويقول: إن الإمام الرضا تحدّث بهما إلى عليّ بن محمد بن الجهم عند المأمون، ويؤوّل فيهما الآيات القرآنية الظاهرة في معصية الأنبياء وينزّههم عن المعصية، ولم يذكر الراوي أيّ حديث من الإمام الرضا في هذه المناسبة عن عصمة الأئمّة، ممّا يكشف عن عدم تبنّي أهل البيت لنظرية العصمة وعدم ظهور أحاديث كهذه في تلك الأيام إلّا عند الإمامية والغلاة من الشيعة وبصورة سرّية... ولو كان لحديث العصمة أيّة أرضية عند أهل البيت لتحدّث الإمام الرضا عنها، وهو، كما يقال، كان يتحدّث عن الإمامة بصراحة وجرأة ولم يكن يخشى الخليفة العبّاسي المأمون الذي أصبح ولياً لعهده... فلماذا تحدّث الإمام الرضا فقط عن عصمة الأنبياء ولم يتحدّث عن عصمة الأئمة[12]؟

وبالرغم من وضوح موقف أهل البيت (ع) من دعوى العصمة، وتأكيدهم على الطبيعة البشرية العادية، واستغفارهم للّه، فإن الإمامية حاولوا الالتفاف على ذلك، وقاموا بتأويل الروايات الثابتة، والنافية للعصمة، بأنها صادرة عن الأئمّة في مقام التعليم لعامّة الناس، أو أنها

---

(٩) المفيد، الإرشاد، ص ٢٠٤.

(١٠) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤٠٧.

(١١) الكليني، الكافي، (الروضة)، ص ٢١٢، الحر العاملي، اثبات الهداة، ص ٧٧٠.

(١٢) الصدّوق، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

صادرة تقيّة، وقاموا إلى جانب ذلك برواية مجموعة من الروايات التي تدّعي العصمة بصراحة وتشترطها في الإمام أو الأئمّة من أهل البيت، وهي روايات ضعيفة وغامضة وغير ذات دلالة.

هناك حديث مرسل عن الإمام زين العابدين، يقول: «لا يكون آلإمام منّا إلّا معصوماً، وليست العصمة ظاهرة من ظواهر الخلقة لتعرف بين عامّة الناس، وإنّما هي الاعتصام بحبل اللّه، وحبل اللّه هو القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام»[13].

وبغضّ النظر عن مناقشة هذا الحديث غير المسند، المنسوب إلى الإمام زين العابدين، فإنه يفسّر العصمة بالاعتصام بحبل اللّه وهو القرآن، ولم يتحدّث عن طوق مفروض من اللّه حول الإمام يمنعه من ارتكاب المعصية كما يقول المتكلّمون.

وهناك حديث آخر عن الإمام الصادق (ع) يفسّر المعصوم بأنه الممتنع باللّه من جميع محارم اللّه، وقد قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿ومن يعتصم باللّه فقد هدي إلى صراط مستقيم﴾ (آل عمران ٣: ١٠١). وهو ما يفيد أيضاً نفس معنى الرواية الآنفة عن الإمام السجّاد[14].

هذا وقد روى الصدوق في *اكمال الدين*، عن سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين أنه قال: «إن اللّه طهّرنا وعصمنا وجعلنا شهداء على خلقه وحجّته في أرضه وجعلنا مع القرآن، وجعل القرآن معنا لا نفارقه ولا يفارقنا».

وروى أيضاً في *عيون اخبار الرضا*، (ص ٦٤)، عن عبداللّه بن عبّاس قال: سمعت رسول اللّه (ص) يقول: «أنا وعليّ والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهّرون معصومون» ونقل المجلسي في *بحار الانوار* عدّة أحاديث قال إنها تنسب إلى سليم بن قيس الهلالي ولا توجد في كتابه، وذكر منها حديثاً يقول: «إنّما الطاعة للّه عزّ وجل، ولرسوله ولولاة الأمر، وإنّما أمر بطاعة أولي الأمر لأنهم معصومون مطهّرون لا يأمرون بمعصية»[15].

وهذه الأحاديث لا قيمة علمية لها لأنها غير مسندة ولا ثابتة.

وهناك رواية مطوّلة ينفرد بذكرها الصدّوق عن الإمام الرضا، يتحدّث فيها بصراحة أمام الخليفة العبّاسي المأمون، عن عصمة أهل البيت، وأفضليتهم وخصائصهم[16].

---

(١٣) هاشم معروف الحسني، *بين التصوف والتشيع*، ص ١١٦.

(١٤) المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٢٥، ص ١٩٤.

(١٥) المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٧، باب لزوم عصمة الإمام.

(١٦) الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ص ١٧٩ - ١٨٨.

ولكن تلك الرواية ضعيفة السند، وذلك لأن الصدوق يرويها عن عليّ بن الحسين بن شاذويه المؤدّب (المهمل) وجعفر بن محمد بن مسرور (المهمل) كذلك، والريان بن الصلت (الضعيف) الذي كان من أعوان الفضل بن سهل، وعدم إسناد حديثه إلى أحد، ومن دون أن يدّعي الحضور والسماع، ولذا لم ينقلها أحد قبل الصدوق الذي جاء في منتصف القرن الرابع الهجري. وإضافة إلى ذلك، فهي تشتمل على القول بتحريف القرآن حيث تضيف الرواية: «ورهطك المخلصين» إلى آية: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (الشعراء ٢٦: ٢١٤) وتدّعي أنها محذوفة من القرآن الكريم، وهذا قول كان يقول به الغلاة وينسبونه إلى الأئمّة، وكان الأئمّة دائماً يتبرّؤون منه ويرفضونه. ثمّ إن الرواية تعتمد على منهج التأويل والتأويل التعسّفي في بعض الأحيان، ومع أنها تحاول أن تثبت العصمة والطهارة لأهل البيت وعدم الردّة أو الرجوع إلى الضلال أبداً، فإنها لم تتوقّف قليلاً لكي تشرح من هم أهل البيت؟... بعد حصرهم بأولاد النبيّ والإمام عليّ بن أبي طالب، من دون دليل قوي وواضح، مع أن هؤلاء كانوا مختلفين فيما بينهم، وكان أولاد كلّ إمام يصطرعون فيما بينهم ويدّعي كلٌّ واحد منهم أنه الإمام والأحقّ بعد أبيه، ويتّهم الآخرين بالكذب والنفاق والانحراف والضلال، وتكشف الرواية عن محاولات الفلاسفة لتأويل القرآن بما يتلاءم مع نظريتهم الجديدة والغامضة حول عصمة الأئمّة.

موقف الإمام الصادق من الإماميّة وممّا يؤكّد موقف الإمام الصادق السلبي من المتكلّمين الإمامية، ونظريتهم السرّية الناشئة بعيداً عن أهل البيت، هي أحاديث الإمام الكثيرة التي يزخر بها تراث الإمامية، والتي يؤوّلونها باسم التقيّة. فقد جاء وفد من شيعة الكوفة وسألوه: يا أبا عبداللّه إن أناساً يأتوننا يزعمون أن فيكم أهل البيت إماماً مفترض الطاعة؟... فقال لهم: لا، ما أعرف ذلك في أهل بيتي، قالوا: يا أبا عبداللّه إنهم أصحاب تشمير وأصحاب خلوة وأصحاب ورع، وهم يزعمون أنك أنت هو؛ فقال: هم أعلم وما قالوا، ما أمرتهم بهذا[١٧].

وينقل الكشي عن هشام بن سالم الجواليقي أنه كلّم رجلاً بالمدينة من بني مخزوم في الإمامة، فقال له الرجل: فمن الإمام اليوم؟ فقال له: جعفر بن محمد، فتعجّب ذلك الرجل

---

(١٧) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ١٧٤ - ١٧٦؛ المفيد، *الإرشاد*، ٢٧٥.

وقال: فواللّه لأقولها له، فغمّ ذلك هشاماً غمّاً شديداً خوفاً من أن يلومه الإمام الصادق، أو يتبرّأ منه[١٨].

ويقول المفيد في *الإرشاد*: إن الإمام الصادق قد قال لهشام بن سالم الجواليقي: تريد الأثر ولا تعرف. وإنه قال لقيس الماصر: تتكلّم، وأقرب ما تكون من الحقّ والخبر عن رسول اللّه أبعد ما تكون منه، تمزج الحقّ بالباطل، وقليل الحقّ يكفي[١٩].

ويقول الكشي: إن الإمام الصادق قد نهى مؤمن الطاق عن الكلام وقال له بعد مناظرة جرت بينه وبين رجل من الشراة: لقد حصرته، واللّه ما قلت من الحقّ حرفاً واحداً، قال: كيف؟ قال: لأنك تتكلّم على القياس والقياس ليس من ديني[٢٠].

وقد أرسل الإمامُ الصادق إليه المفضلَ بن عمر لينهاه عن الكلام، فأشرف على منزله وقال له: يقول لك أبو عبداللّه لا تتكلّم، فقال: أخاف أن لا أصبر[٢١].

وسأل الإمام الصادق عنه من فضيل بن عثمان: ما فعل صاحب الطاق؟... أما أنه بلغني أنه جَدِلٌ، وأنه يتكلّم في تيم بدر؟ فقال: أجل... هو جَدِلٌ، فقال الإمام: أما أنه لو شاء ظريف من مخاصميه أن يخصمه فعل... يقول: أخبرني عن كلامك هذا، من كلام إمامك؟... فإن قال: نعم، كذب علينا، وإن قال: لا، قال له: كيف تتكلّم بكلام لا يتكلّم به إمامك؟ ثمّ قال الإمام الصادق: أنتم تتكلّمون بكلام إن أنا أقررت به ورضيت به أقمت على الضلالة، وإن برئت منه شقّ عليّ... فقال فضيل بن عثمان: فأبلغه عنك ذاك؟... قال: أما أنهم قد دخلوا في أمر ما يمنعهم عن الرجوع عنه إلّا الحمية. قال فضيل: فأبلغت أبا جعفر الأحول ذاك فقال: صدق بأبي وأمّي، ما يمنعني عن الرجوع عنه إلّا الحمية[٢٢].

ويقول الكشي: إن الإمام الصادق رفض أن يستقبل أبا بصير، وقال له: يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلّمون، إن المسلّمين هم النجباء. وقال: «إني لأحدّث الرجل الحديث وأنهاه عن الجدال والمراء في دين اللّه وأنهاه عن القياس، فيخرج من عندي فيتأوّل حديثي

---

(١٨) الكشي، *الرجال*، ترجمة هشام بن سالم.

(١٩) المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٨٠.

(٢٠) الكشي، *الرجال*، ترجمة مؤمن الطاق.

(٢١) *المصدر نفسه*.

(٢٢) *المصدر نفسه*.

على غير تأويله: إني أمرت قوماً أن يتكلّموا ونهيت قوماً، فكلٌّ يتأوّل لنفسه يريد المعصية للّه ولرسوله...»[٢٣].

أزمة البداء ومن جهة أخرى أصيبت النظرية الإمامية الوليدة بنكسة شديدة عندما توفّي إسماعيل بن جعفر الصادق، وكان الإماميون في الكوفة قد التفّوا حوله، ونقلوا عن أبيه أن إسماعيل خليفته من بعده، فلمّا توفّي في حياة أبيه تبيّن أن تعيينه ليس من اللّه، وإلّا فإنه لم يكن ليموت قبل أبيه، أو كان الإمام يوصي إلى مَنْ يعلم من اللّه أنه سوف يبقى بعده.

ولذا فقد تراجع عن القول بنظرية الإمامة سليمانُ بن جرير وجماعةٌ من الشيعة، بعدما كانوا قد آمنوا بها فترة من الزمن، فعادوا ليعتبروا الإمام الصادق شخصية علمية عادية، أو يعتبروا الإمامة أمراً عادياً بشرياً لا علاقة له باللّه[٢٤].

ولكن فريقاً من الإمامية المتأثرين بحركة الخطابية الباطنية رفضوا تصديق الإمام الصادق، والاعتراف بالحقيقة الظاهرية، وأصرّوا على إنكار وفاة إسماعيل والادّعاء أنها مسرحية قام بتمثيلها الإمام، وإنّما قام في الحقيقة بتهريبه خارج المدينة والحفاظ على شخصه من الأخطار المحدقة به «إذ إنّ الإمام لا يجوز أن يوصي إلى شخص ويموت في حياته»، وذلك بالرغم من أن الإمام الصادق أنزل جثمان ابنه إسماعيل عدّة مرّات، ودعا المشيّعين للنظر إلى وجهه والتأكّد من وفاته. ثمّ نقل الخطابية الإمامة في ولد إسماعيل وشكّلوا الفرقة الإسماعيلية التي أقامت الدولة الفاطمية[٢٥].

أمّا الذين اعترفوا بوفاة إسماعيل، فقد غطّوا على هذه المشكلة التي تثبت عدم النصّ من اللّه، بالقول بالبداء، والزعم بتغيير إرادة اللّه بشأن إسماعيل، بعد أن كان الإمام الصادق، حسب قولهم، قد أشار إليه وعيّنه إماماً من بعده.

ولكن قسماً آخر من الإمامية استصعب القول بالبداء، وقال باستحالة تغيير اللّه لإرادته، وفسر البداء بالبداء من اللّه، أو أنكر أن يكون الإمام الصادق قد أشار إلى ابنه إسماعيل، أو إلى أيّ واحد آخر، بالإمامة، وقال إنه رفض أن يعيّن واحداً بالتحديد. وإنّما علق معرفة

---

(٢٣) الكشي، **الرجال**، ترجمة أبي بصير المرادي؛ العاملي، **الفصول المهمة**، ص ٢٨.

(٢٤) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٥٥، ٦٤، ٦٦؛ الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٩٧.

(٢٥) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٥٦؛ الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٨١؛ المفيد، **الفصول المختارة**، ص ٢٤٨ و ٢٥١؛ **الإرشاد**، ص ٢٨٧.

الإمام بعد وفاته على مجموعة من العلامات كالكبر وادّعاء الإمامة والوصية والجلوس مجلس أبيه.

وتشير روايات ينقلها الصفار والصدوق إلى أن كبار أصحاب الصادق، مثل محمّد بن مسلم، ويعقوب بن شعيب، وعبد الأعلى، لم يكونوا يعرفون الإمام بعد الصادق، وأنه رفض أن يجيبهم على سؤالهم في تحديد اسم الإمام الذي يليه، وأنه طلب منهم النفر إلى المدينة بعد وفاته، والاستفسار والتعرّف على الإمام الجديد(٢٦).

ونتيجة لهذا الغموض الذي كان يحيط بهوية الإمام الجديد، فقد تفرّق أصحاب الإمام الصادق من الإمامية إلى عدّة فرق، فقال فريق منهم إن الإمام الصادق لم يمت، وإنه المهدي المنتظر، وهم الناووسية، وقال فريق بإمامة إسماعيل أو ابنه محمّد، ونقل الإمامة في ذريته، وهم الإسماعيلية(٢٧).

وعمل بقية الإمامية بتعليمات الإمام الصادق الداعية للنفر بعد وفاته، فذهبوا إلى المدينة حيث وجدوا ابنه الأكبر عبداللّه الأفطح قد جلس مجلس أبيه وادّعى الوصية عنه والإمامة بعده، فأجمع فقهاء الشيعة ومشايخهم على إمامته، ما عدا من قال بإمامة إسماعيل، وروى بعض الإمامية عن الإمام الصادق أنه طلب من ابنه موسى أن يسلّم الأمر لأخيه عبداللّه ولا ينازعه بكلمة(٢٨).

وفي هذه الفترة توفي زرارة بن أعين، وهو من أكبر أصحاب الإمامَيْن الباقر والصادق، دون أن يعرف هوية الإمام الجديد، وقد أرسل ابنه عبيداللّه من الكوفة إلى المدينة لكي يستطلع له الإمام الجديد، ولكن الموت أدركه، فوضع القرآن على صدره وقال: «اللّهم اشهد أني أأتَمُّ بمَنْ أثْبَتَ إمامَتَهُ هذا المصحف»(٢٩).

ويؤكّد الصفّار والكليني والمفيد والكشي على ذهاب أقطاب النظرية الإمامية، كهشام بن سالم الجواليقي، ومحمّد بن النعمان الأحول، في البداية، إلى عبداللّه الأفطح «الذي أجمع الناس عليه أنه صاحب الأمر بعد أبيه»، وذلك لرواية الناس عن أبي عبداللّه: «أن الأمر في

---

(٢٦) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٢٣٦؛ الصدوق، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ٢٢٦.

(٢٧) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٨؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٨١.

(٢٨) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٨٨؛ *جامع الرواة*، ج ٢، ص ٥٤٦.

(٢٩) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٧٥ ـ ٧٦.

الكبير ما لـم تكن به عاهة»، وإصرار عمّار الساباطي، (وهو من أصحاب الإمامين الباقر والصادق)، على القول بإمامته حتى النهاية[٣٠].

وهكذا احتلّ عبدالله الأفطح مقام الإمامة بالوصيّة والكبر والجلوس مجلس أبيه، وكاد أن يحظى بإجماع الشيعة عليه، بالرغم من عدم وجود نصّ واضح وصريح عليه من أبيه الإمام الصادق[٣١].

ويقول هشام بن سالم الجواليقي إنه دخل على عبدالله الأفطح، مع مجموعة من الشيعة، وإنهم سألوه بعض المسائل الفقهية فلم يجبهم بصورة صحيحة، ممّا دفعهم إلى التشكيك بإمامته والخروج من عنده «حيارى ضلالاً، فقعدنا في بعض أزقّة الكوفة باكين حيارى لا ندري إلى أين نتوجّه ولا من نقصد، ونقول: إلى المرجئة؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟ فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومىء إليّ بيده، فقال لي: ادخل رحمك الله، فدخلت، فإذا أبو الحسن موسى، فقال لي ابتداءً منه: لا إلى المرجئة ولا إلى القدرية ولا إلى الزيدية ولا إلى المعتزلة ولا إلى الخوارج... إليّ إليّ... قلت: جعلت فداك مضى أبوك؟ قال: نعم. قلت: فمن لنا من بعده؟ قال: إن شاء الله أن يهديك هداك. قلت: جعلت فداك فأنت هو؟ قال: لا ما أقول ذلك. فقلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثمّ قلت: جُعلت فداك عليك إمام؟ قال: لا. فدخلني شيء لا يعلمه إلّا الله إعظاماً له وهيبة، ثمّ قلت: جعلت فداك... أسألك كما كنت أسأل أباك؟ قال: سل... تُخبر، ولا تُذع فإن أذعت فهو الذبح. قال فسألته فإذا هو بحر لا ينزف، قلت: جعلت فداك... شيعة أبيك ضلال، فأُلقي إليهم هذا الأمر وأدعوهم إليك؟ فقد أخذت عليّ الكتمان. قال: من أمنت منه رشداً، فألق إليه، وخذ عليه الكتمان، فإن أذاع فهو الذبح ـ وأشار بيده إلى حلقه ـ قال: فخرجت من عنده فلقيت أبا جعفر الأحول، فقال لي: ما وراءك؟، قلت: الهدى، وحدّثته بالقصّة، ثمّ لقينا الفضيل وأبا بصير فدخلا عليه وسمعا كلامه وسألاه وقطعا عليه»[٣٢].

---

(٣٠) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٢٩١؛ الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢؛ الكشي، **الرجال**، ترجمة هشام بن سالم.

(٣١) الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ٨٧.

(٣٢) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٥١؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٢٩١؛ الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢؛ الكشي، **الرجال**، ترجمة هشام بن سالم.

وفي هذه الرواية يقول هشام: إن الناس أجمعوا في البداية، على الأقلّ، على إمامة عبداللّه الأفطح، وإن أقطاب الإمامية لم يكونوا يعرفون بأيّ نصّ حوّل الكاظم الذي كان يرفض الادّعاء بها، وقيام إمامته لدى هشام على أساس العلم الغزير، وعدم استعداد الإمام الكاظم للإعلان عنها أمام الملأ.

وسواء صحَّ تراجع هشام بن سالم وأصحابه عن القول بإمامة عبداللّه الأفطح في حياته أم لا، فإن الأفطح قد توفّي بعد حوالى سبعين يوماً من وفاة أبيه، دون أن يخلف ولداً تستمرّ الإمامة في ذرّيته، وهذا ما خلق أزمة جديدة في صفوف الإمامية الذين كانوا يعتقدون أن الإمامة من اللّه، وأنها لا بدّ أن تستمرّ في الأعقاب وأعقاب الأعقاب هكذا أبداً إلى يوم القيامة. وانقسموا إلى ثلاث فرق، حيث تراجع قسم منهم، (الموسوية)، عن القول بإمامته وشطبوا اسمه من لائحة الأئمّة، وذهب بعض من تأخّر عنه إلى اتّهامه بالفسق والجهل والانحراف، وذلك من أجل تبيان عدم شرعيته في الإمامة منذ البداية[٣٣].

وانتقل قسم آخر أمثال عبداللّه بن بكير وعمار بن موسى الساباطي إلى القول بإمامة أخيه موسى من بعده، وعرف هؤلاء بالفطحية، وكانوا من كبار أصحاب الإمام الصادق وبقية الأئمّة اللاحقين[٣٤].

وقد تجاوز الفطحية مسألة الوراثة العمودية، وأجازوا القول بإمامة الأخوين إذا لم يكن للسابق ولد. بينما أصرّ فريقٌ ثالث على ادّعاء وجود ولد لعبداللّه الأفطح، في السرّ، وقد أخفاه للتقيّة، وقالوا إن اسمه محمد بن عبداللّه وإنه المهدي المنتظر، وإنه غائب في اليمن.

وقد كشفت هذه الأزمة عن هشاشة وغموض نظرية النصّ في الإمامة، وصعوبة تحديد الإمامية أو معرفتهم بالإمام المنصوص عليه من اللّه واتّفاقهم عليه، وإمكانية القول بإمام لا تتوفّر فيه شروط الإمامة، ثمّ التراجع عنه بعد ذلك.

إمامة موسى الكاظم لقد تبوّأ الإمام موسى الكاظم (ع) مقامه القيادي السامي في نفوس الشيعة، بعد وفاة أخيه عبداللّه، لعلمه وورعه وعبادته وأخلاقه الفاضلة. وهذه صفات حقيقية تكفي لرفع صاحبها إلى مصافّ الإمامة في المجتمع الإسلامي، وهو ليس بحاجة

---

(٣٣) المفيد، *الفصول*، ص ٢٥٣؛ الصدوق، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ٢٠٥.

(٣٤) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٧٧ ـ ٧٨؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٨٧؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٨٥ و ٢٩١.

بعدها إلى إثبات العصمة له أو النصّ عليه، حسبما يقول الإماميون الذين لم يستطيعوا إثبات شيء أكثر من ذلك. يقول الشيخ الصدّوق في معرض الاستدلال على إمامة الكاظم: «إن الإمام إذا كان ظاهراً، واختلفت إليه شيعته ظهر علمه... وظهر من فضله في نفسه ما هو بيّن عند الخاصّة والعامّة، وهذه هي أمارات الإمامة، فلمّا وجدناها لموسى دون غيره علمنا أنه الإمام بعد أبيه دون أخيه»[٣٥].

ولكن، وبالرغم من ذلك الغموض الذي كان يلفّ قضية الخلف بعد الإمام الصادق، ووفاة زرارة دون معرفة الإمام الجديد، وذهاب أقطاب النظرية الإمامية إلى القول بإمامة عبدالله الأفطح، فإن الإمامية، وبالذات المفضل بن عمر وأبو بصير ويعقوب السراج، حاولوا أن يأتوا بنصوص تثبت إشارة الإمام الصادق إلى ابنه الكاظم، وقد ذكر الكليني في **الكافي** والصفّار في **بصائر الدرجات** والصدوق في **عيون أخبار الرضا** والمفيد في **الإرشاد**، حوالى ستة عشر نصّاً تتراوح بين الإشارة الغامضة وبين التأكيد الصريح الواضح[٣٦].

إلّا أن تلك النصوص لم تكن حاسمة في معركة الإمامة، أو بالأحرى لم تكن موجودة في البداية، وقد اعترف الصدوق بأن الإمام الكاظم كان منعزلاً عن السياسة وكاتماً لأمره، وأن الشيعة لم تكن تختلف إليه. وروى حديثاً غريباً عنه يأمر فيه الشيعة بطاعة السلاطين على كلّ حال، فإن كانوا عدولاً فليسألوا اللّه إبقاءهم، وإن كانوا جائرين فليسألوا اللّه صلاحهم![٣٧]

ومن هنا، فقد انصرف عامّة الشيعة في عهد الإمام الكاظم إلى عيسى بن زيد بن عليّ (١٢٣ ـ ١٦٨هـ) وبايعوه سرّاً بالإمامة سنة ١٥٦هـ وهو بالعراق، وجاءته بيعة الأهواز وواسط ومكّة والمدينة وتهامة، وأثبت دعاته فبلغوا مصر والشام. واتّفق مع أصحابه على الخروج بعد وفاة المنصور الدوانيقي. فمات مسموماً بسواد الكوفة ممّا يلي البصرة سنة ١٦٨ للهجرة[٣٨].

كما استجاب الشيعةُ للحسين شهيد فخ، وأقبلوا يبايعونه على كتاب اللّه وسنّة نبيّه

---

(٣٥) الصدوق، **إكمال الدين**، ص ١٠٤؛ الطوسي، **تلخيص الشافي**، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٣٦) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٠٧؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

(٣٧) الصدوق، **إكمال الدين**، ص ٣٦١؛ **الأمالي**، ص ٣٣٨.

(٣٨) الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٢٧٠.

للرضا من آل محمد. وقد أعلن الحسين: «أُبايعكم على كتاب اللّه وسنّة رسول اللّه وعلى أن يطاع اللّه ولا يعصى، وأدعوكم إلى الرضا من آل محمّد. وعلى أن نعمل فيكم بكتاب اللّه وسنّة نبيّه صلى اللّه عليه وآله. والعدل في الرعية والقسم بالسوية، وعلى أن تقيموا معنا وتجاهدوا عدوّنا، فإن نحن وفينا لكم وفيتم لنا، وإن نحن لم نفِ لكم فلا بيعة لنا عليكم»[39].

دليل المعاجز ولمّا لم يكن الإمام موسى الكاظم يدعو إلى نفسه، ولم يكن يوجد عليه أيّ نصّ خاصّ من اللّه أو من أبيه، فقد لجأ الإمامية إلى سلاح المعاجز وعلم الغيب ليثبتوا وجود الارتباط الخاصّ بالسماء للإمام الكاظم، وتحديده من بين أخوته كوريث شرعي ووحيد للإمام الصادق.

يقول أبو بصير إنه ذهب إلى الإمام الكاظم وسأله قائلاً: جعلت فداك بِمَ يعرف الإمام؟ قال: بخصال: أمّا أولاهنّ فإنه بشيء قد تقدّم من أبيه وإشارته إليه ليكون حجّة، ويسأل فيجيب وإذا سكت عنه ابتدأ، ويخبر بما في غد ويكلّم الناس بكلّ لسان. ثمّ قال: يا أبا محمّد إن الإمام لا يخفى عليه كلام أحد من الناس ولا منطق الطير ولا كلام شيء فيه روح، فمن لم يكن هذه الخصال فيه فليس هو بإمام[40].

ويقول الكليني: «إن الإمام الكاظم كان يعلم متى يموت الرجل ويخبر أصحابه بذلك، كما يخبرهم بمصائرهم في المستقبل»[41].

وهكذا يروي المحدّثون في عملية إثبات «إمامة» الكاظم مجموعةً كبيرة من المعاجز، كخروجه من الحبس ببغداد وتحطيمه الأغلال واختراقه للجدران، وذهابه إلى المدينة المنوّرة وعودته في نفس الليلة، وطبع خاتمه في حصاة، وتكلّمه بلغات أجنبية من دون تعلّم، وعدم إحراق النار له، وإحيائه لبقرة ميتة[42].

---

(٣٩) *المصدر نفسه*، ص ٤٥٠.

(٤٠) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٨٥؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٠٧.

(٤١) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٤٨٤.

(٤٢) الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، ص ١٠٤؛ الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٥٦؛ الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٢٥٥؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٢٩٣؛ القطب الراوندي، *الخرايج والجرايح*؛ النوري الطبرسي، *خاتمة المستدرك*، ص ٥٦٥.

الواقفية ولم تكد نظرية الإمامة تلتقط أنفاسها بعد أزمة الوصية إلى إسماعيل والبداء فيه، وأزمة عبداللّه الأفطح ووفاته دون عقب، ثمّ أزمة إثبات إمامة الكاظم... حتّى وقعت في أزمة جديدة هي وفاة الإمام موسى الكاظم في سجن هارون الرشيد في بغداد سنة ١٨٣ هـ، بصورة غامضة، وقول عامة الشيعة الموسوية بهروب الإمام من السجن وغيبته، وإنكار وفاته.

وقد كانت وفاة الكاظم غامضة حقّاً بحيث التبس الأمرُ على معظم أبنائه وتلامذته وأصحابه، ومنهم بعض أصحاب الإجماع والرواة الثقاة، كعليّ بن أبي حمزة، وعليّ بن الخطّاب، وغالب بن عثمان، ومحمّد بن إسحاق بن عمّار التغلبي الصيرفي، وإسحاق بن جرير، وموسى بن بكر، ووهيب بن حفص الجريري، ويحيى بن الحسين بن زيد بن عليّ ابن الحسين، ويحيى بن القاسم الحذّاء أبو بصير، وعبدالرحمن بن الحجاج، ورفاعة بن موسى، ويونس بن يعقوب وجميل بن دراج، وحماد بن عيسى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وآل مهران، وغيرهم من الأصحاب الثقات(٤٣).

وكان السبب الرئيسي في وقف الشيعة الموسوية على الإمام الكاظم، ورفض الاعتراف بإمامة ابنه الرضا، هو وجود روايات كثيرة بمهدوية الكاظم وحتمية قيامه قبل موته(٤٤).

وقد حجّ الحسن بن قياما الصيرفي سنة ثلاث وتسعين ومائة، أي بعد عشر سنين من وفاة الكاظم، وسأل الرضا عن أبيه فقال له: مضى كما مضى آباؤه، فقال: فكيف أصنع بحديث حدّثني به يعقوب بن شعيب عن أبي بصير، أن أبا عبداللّه قال: إن جاءكم من يخبركم أن ابني هذا مات أو كفّن وقبّر ونفضوا أيديهم من تراب قبره فلا تصدّقوا به؟ فقال: كذب أبو بصير ليس هكذا حدّثه، إنّما قال: إن جاءكم عن صاحب هذا الأمر(٤٥). ويروي الكليني عن عليّ بن أسباط قال: قلت للرضا: إن رجلاً عنى أخاك إبراهيم فذكر له أن أباك في الحياة، وأنك تعلم من ذلك ما يعلم، فقال: سبحان اللّه يموت رسول اللّه و يموت موسى...! وأكّد له: قد واللّه مضى كما مضى رسول اللّه(٤٦).

وقد زاد الإمامية الموسوية شكّاً في الإمام الرضا الحديث الذي كان شائعاً عندهم: «إن

---

(٤٣) الطوسي، **الغيبة**، ص ٤٧؛ الكليني، **الكافي**، ج ١؛ الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ص ٣٩.

(٤٤) الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٩ ـ ٤٠.

(٤٥) الكشي، **الرجال**، ترجمة الصيرفي.

(٤٦) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٨٠.

الإمام لا يغسله إلّا الإمام» فقالوا: كيف إذاً غسل عليّ الرضا أباه الذي توفّي في بغداد وكان هو في المدينة[47].

وظلّ بعضهم يتساءل عن كيفية معرفة الإمام الرضا بوفاة أبيه؟ ومتى عرف؟ ومتى علم أنه أصبح إماماً خليفةً لأبيه؟ وهل كانت هناك فاصلة بين وفاة الكاظم ومعرفة ابنه الرضا وبالتالي تولّيه للإمامة من بعده؟[48].

وكان ممّا بعث في قلوب الشيعة الواقفية الشكّ بإمامة الرضا هو عدم إنجابه حتى وقت متأخّر، وشكّ أهل بيت الإمام الرضا بصحّة نسب ابنه محمّد الجواد الذي نسبوه إلى غيره وذلك لسواد بشرته، ثمّ لجوئهم إلى القافة لحسم الموضوع[49].

إضافة إلى غموض النصّ على الإمام عليّ بن موسى الرضا الذي لم يكن معروفاً كإمام لدى عامّة الشيعة، وحتّى لدى أولاد الإمام الكاظم، وحتّى لدى زوجة الإمام الأثيرة أمّ أحمد[50].

وتقول إحدى الروايات إن الشيعة في المدينة لمّا سمعوا بخبر وفاة الإمام الكاظم اجتمعوا على باب أمّ أحمد، وبايعوا أحمد بن الإمام الكاظم بالإمامة فأخذ البيعة منهم[51].

وقد تشبّث الإماميون في عملية إثبات «الإمامة» للرضا بوصية الإمام الكاظم إليه، واعتبر محمّد بن زيد بن عليّ الوصية بمثابة عقد له بالإمامة، ولكن الوصية كانت غامضة أيضاً، وغير صريحة بالإمامة، خاصّة وأن الكاظم أشرك بقية بنيه مع ابنه عليّ فيها[52]. وكانت تتعلّق بالأموال والأوقاف والصدقات والصبيان والنساء، ولذا فقد كانت سرّية يرفض الإمام الكاظم أن يطّلع عليها أيّ أحد من خارج الأسرة[53].

ولذا لم يجد كثير من الشيعة في الوصية أيّة دلالة على إمامة الرضا.

---

(٤٧) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٨٥.

(٤٨) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٣٨١.

(٤٩) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٢٢.

(٥٠) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(٥١) *المصدر نفسه*.

(٥٢) باقر شريف القرشي، *حياة الإمام موسى بن جعفر*، ص ٤١٠ - ٤١١ (نقلاً عن *تحفة العالم* للسيد جعفر آل بحر العلوم، ج ٢، ص ٨٧).

(٥٣) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣١٣؛ الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، ج ١، ص ٢٧ و ٢٩.

موقف الشيعة في عهد الرضا ونتيجة لغموض النصّ حول الإمام الرضا، وعدم شيوع نظرية الإمامة الإلهية بين أوساط الشيعة في عهد الإمام الرضا، فقد برز عددٌ من الزعماء العلويين الآخرين كقادة للحركة الشيعية المعارضة، كعليّ بن عبيدالله بن الحسن ابن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، وعبدالله بن موسى ومحمد بن إبراهيم (ابن طباطبا) بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب.

يقول الأصفهاني: إن رجلاً من شيعة الجزيرة يدعى نصر بن شبيب قدم إلى الحجاز في مطلع عهد المأمون سنة ١٩٨هـ، ومرّ بالمدينة فسأل عن بقايا أهل البيت ومن له ذكر منهم، فذكرت له أسماء أولئك العلويين الثلاثة، فالتقى بأحدهم وهو محمّد بن إبراهيم وذكّره بما نزل بآل عليّ من تنكيل واضطهاد، وباغتصاب العباسيّين لحقّ العلويين في الخلافة، ثمّ قال له: حتّى متى توطؤون بالخسف وتُهتضم شيعتكم وتسكنون على حقّكم؟ ودعاه للقدوم إلى الجزيرة لإعلان الثورة ضدّ الحكم العبّاسي الضعيف. ولكن نصراً لم يستطع الوفاء بتعهّده لاختلاف عشيرته وقلّة إمكانياته، فاعتذر إلى محمد الذي رجع خائباً إلى الحجاز، ولكنه في الطريق التقى بأبي السرايا، السري بن منصور، الذي كان قد تمرّد على السلطة العبّاسية، فعرض على محمد بن إبراهيم أن يقدّم له ما كان نصر قد عجز عن الوفاء به، وتعهّد له أن يكون له نصيراً ومؤازراً، وطلب منه أن يعدل عن الرجوع إلى المدينة وأن يتّجه بدلاً من ذلك إلى الكوفة[٥٤].

وهكذا أعلن ابن طباطَبا، بمعونة أبي السرايا، الثورة في الكوفة عام ١٩٩هـ، وخطب فيهم داعياً إلى البيعة للرضا من آل محمد، والعمل بكتاب اللّه وسنّة نبيّه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وبايعه أهل الكوفة على ذلك[٥٥].

ولكن ابن طباطبا سرعان ما مرض وتوفّي، فأوصى إلى أبي السرايا بتقوى اللّه والمقام على الذبّ عن الدين، ونصرة أهل البيت النبيّ، وتولية الناس من يقوم مقامه من آل عليّ، فإن اختلفوا فالأمر إلى عليّ بن عبيداللّه[٥٦].

ولم يخصّص ابن طباطبا، سواء في خطبة البيعة أو الوصية، شخصاً من آل أبي طالب،

---

(٥٤) الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ٥١٩ ـ ٥٢١.

(٥٥) *المصدر نفسه*، ص ٥٣٢.

(٥٦) *تاريخ الطبري*، ج ٧، ص ١٢٠.

وإنما دعا إلى الرضا من آل محمد. ولم يكن الشيعة في الكوفة يحملون صورة خاصّة عن رجل معيّن من أهل البيت، أو إيماناً بنظرية محدّدة كالإمامة الإلهية... ولم يظهر عليهم أيُّ ميل خاصّ لإمامة عليّ بن موسى الرضا الذي كانوا يكنّون له الاحترام كواحد من زعماء البيت العلوي. وفي اليوم التالي لوفاة ابن طباطبا جمع أبو السرايا الشيعة فعزّاهم بوفاة محمّد بن إبراهيم، وأخبرهم بوصيّته، وأنه قد عهد إلى عليّ بن عبيداللّه ثمّ قال: إن رضيتم به فهو الرضا، وإلّا فاختاروا لأنفسكم. ولكن عليّاً تنازل عن هذا العهد ورشّح غلاماً علوياً هو محمّد بن محمّد بن زيد، وكان أمرد حدثاً، لتبايعه الشيعة، فوافق أبو السرايا على ذلك وأقبلت الشيعة عليه تبايعه. وقد ولّى محمّدُ بن محمد إبراهيمَ بن موسى بن جعفر على اليمن، وولّى زيدَ بن موسى بن جعفر على الأهواز، وولّى العبّاسَ بن محمد بن عيسى بن محمد بن علي بن عبداللّه بن جعفر بن أبي طالب على البصرة، وولّى محمّدَ بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن عليّ على المدينة، وولى الحسينَ بن إبراهيم بن الحسن بن عليّ على واسط، وولّى الحسينَ بن الحسن على مكّة(٥٧).

وقد اتّسع نفوذ الزعيم العلوي الشاب محمّد بن محمّد، واستطاع خلال فترة وجيزة أن يسيطر على كثير من مدن العراق والحجاز واليمن، وتتابعت الكتب وتواترت عليه بالفتوح من كلّ ناحية، وكتب إليه أهل الشام والجزيرة أنهم ينتظرون أن يوجّه إليهم رسولاً ليسمعوا له ويطيعوا(٥٨).

ولكنْ ما إن حلّ الشهر الأوّل من العام الجديد ٢٠٠ للهجرة، حتّى انهارت هذه الحركة الشيعية، وبدأ جيش الخليفة العباسي المأمون يستعيد السيطرة على مختلف المدن، ويطارد قوّات الحركة ويقتل قائدها أبا السرايا، ويلقي القبض على زعيمها محمّد بن محمّد بعد عشرة شهور من قيامها(٥٩).

ولم تكد ثورة أبي السرايا تخمد وتنتهي، حتّى كان محمّد الديباج ابن الإمام الصادق يعلن نفسه في الحجاز أميراً للمؤمنين، ويأخذ البيعة بعد صلاة الجمعة لستٍّ خلون من ربيع الآخر سنة ٢٠٠هـ، وقد رجا أن يكون المهديَّ القائم... ولكنه سرعان ما فشل

---

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص ٥٣٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٩؛ تاريخ الطبري، ج ٧، ص ١٢٣.

وتنازل عن الخلافة، وبايع المأمون. ومع ذلك فقد اقتادته القوّات العبّاسية مخفوراً إلى خراسان[٦٠].

وما يهمّنا من أمر محمّد الديباج هو موقف الطالبيّين والشيعة عموماً من حركته، وحشر الناس لبيعته، وهو ما يدلّ على حجم التأييد له بالنسبة إلى ابن أخيه الرضا، وجهل عامّة الشيعة بنظرية الإمامة الإلهية القائمة على العصمة والنّص، التي كان يقول بها جماعة من المتكلّمين في الكوفة.

موقف المأمون من الرضا وعندما عرض المأمون العبّاسي الخلافة على الإمام عليّ ابن موسى الرضا عام ٢٠١ للهجرة، فإنه لم يعرضها عليه باعتباره الإمام الثامن في سلسلة الأئمّة الاثني عشر، وإنّما بناء على فضله وجلالته، وكان المأمون قد عاهد اللّه، خلال صراعه مع أخيه الأمين، أن ينقل الخلافة إلى أفضل آل أبي طالب، ثمّ أعلن أن عليّاً الرضا هو أفضل العلويين[٦١].

وقد أحدث المأمون بذلك انعطافاً حادّاً في الأيديولوجية السياسية العبّاسية التي بناها المهدي العبّاسي، وأقرّ على ضوئها الحقّ العباسي في الخلافة، استناداً إلى حقّ جدّهم العبّاس بوراثة النبي، وأصدر منشوراً سياسياً بذلك، خلافاً لما كان عليه العبّاسيون من الفكر الشيعي القديم، (الكيساني)، قبل انتصارهم وقضائهم على الدولة الأموية عام ١٣٢هـ، حيث كانوا يؤمنون بشرعية إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب، ويستمدّون شرعيتهم من أبي هاشم عبداللّه بن محمّد بن الحنفية، الذي قالوا إنه قد أوصى لجدّهم بالإمامة عند موته المفاجىء في الحميمة.

وقد أعاد المأمون الفكر العبّاسي السياسي إلى الجناح العلوي الفاطمي، وأعلن أن الحقّ الأساسي في الخلافة للعلويين، بناءً على حقّ الإمام في خلافة الرسول، ولذلك فقد دعا الرضا لاستلام الخلافة منه، وعندما رفض الإمام الرضا ذلك، عرض عليه ولاية العهد فقبلها منه، وألقى الإمام الرضا يوم البيعة خطبةً قال فيها: «إن أمير المؤمنين عضده اللّه بالسداد ووفّقه للرشاد عرف من حقّنا ما جهله غيرُه، فوصل أرحاماً قُطّعت وآمن نفوساً فزعت، بل أحياها وقد تلفت، وأغناها إذ افتقرت، مبتغياً رضا رب العالمين لا يريد جزاءً إلّا من

---

(٦٠) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٦، ص ١٢١؛ الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٣٥٣؛ **تاريخ الطبري**، ج ٣، ص ٩٨٩.

(٦١) الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص ٥٦٣.

عنده... وأنه جعل إليّ عهده والإمرة الكبرى إن بقيتُ بعده، فمن حلّ عقدة أمر اللّه تعالى بشدّها، وقصم عروة أحبّ اللّه إيثاقها فقد باع حريمه وأحلّ محرمه، إذ كان ذلك زارياً على الإمام منتهكاً حرمة الإسلام، بذلك جرى السلف... فرصة تنتهز وبائقة تبتدر، وما أدري ما يفعل بي ولا بكم، ﴿إن الحكم إلّا للّه يقصُّ الحقّ وهو خير الفاصلين﴾ (الأنعام ٦: ٥٦)[٦٢].

ومهما اختلف المؤرّخون في تحليل موقف المأمون، فإن مبايعة الإمام الرضا له وقبوله بولاية العهد، يكشفان عن موقف إيديولوجي ظاهر بشرعية خلافة المأمون وواقعية إمامة الرضا بعيداً عن نظرية الإمامة الإلهية الخاصّة في أولاد عليّ والحسين. وقد أصبح التحالف بين البيتين الهاشميّين، العبّاسي والعلوي، سمة المرحلة التالية، وعقيدة دولة الخلافة العبّاسية الرسمية لبضعة عقود. وقد تمثّلت بعد المأمون في موقف الخلفاء العبّاسيين الإيجابي من أبناء الرضا كمحمّد الجواد وعليّ الهادي والحسن العسكري، حيث كان الخلفاء يتّخذون منهم رموزاً للشرعية الدستورية، ويقدّمون لهم كامل الاحترام والتقدير...

ثورة إبراهيم بن موسى الكاظم في اليمن وبينما كان الإمام الرضا يتوجّه إلى خراسان تلبيةً لدعوة الخليفة العبّاسي المأمون، ويعقد معه الصلح والهدنة، ويقبل ولاية العهد، ويبايع له في رمضان سنة ٢٠١هـ، كان أخ له هو إبراهيم بن موسى الذي كان مشاركاً في ثورة ابن طباطبا في الكوفة، وذهب من قبلها والياً على اليمن، يرفض الاعتراف بهزيمة الثورة المطلقة، عام ٢٠٠هـ، ويصرّ على السيطرة على اليمن باسمه، وقد حكمها لفترة اضطرّ بعدها الخليفة المأمون إلى الاعتراف به وعزل واليه محمّد بن عليّ بن عيسى بن ماهان[٦٣].

ثورة علي بن محمد بن الصادق وعبدالله أخي أبي السرايا في الكوفة وقد حدثت هذه الثورة في الكوفة، موطن الشيعة، في سنة ٢٠٢ للهجرة، أي بعد أقلّ من عامين على فشل ثورة والد عليّ بن محمّد وثورة أخي عبداللّه. وقد تمّت هذه الثورة الجديدة المشتركة في ظرف جديد، هو مصالحة المأمون مع أكبر أعمدة البيت العلوي، وضدّ الوالي العلوي، العبّاس بن موسى أخي الإمام الرضا، الذي كان يدعوهم للبيعة للخليفة العبّاسي المأمون ووليّ عهده الرضا.

---

(٦٢) الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ص ٢٤٦.

(٦٣) *تاريخ الطبري*، ج ٧، ص ١١٧؛ الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ٥٢٥.

وقد كان اتّجاه الرفض منصبّاً ضدّ الخليفة العبّاسي بالتحديد وضدّ البيعة له، ولأنها كانت ثورة شيعية فلم يكن موقفها سلبياً من الإمام الرضا، وقد عبّر أهل الكوفة عن رأيهم هذا بقولهم للعبّاس بن موسى: إن كنت تدعو للمأمون ثمّ من بعده لأخيك، فلا حاجة لنا في دعوتك، وإن كنت تدعو إلى أخيك أو بعض أهل بيتك أو إلى نفسك أجبناك[٦٤].

إن هذا الموقف يكشف لنا عن عدم إيمان أهل الكوفة في ذلك الوقت بنظرية الإمامة الإلهية، وعن عدم تفريقهم بين الإمام الرضا أو أخيه العبّاس، أو أيّ أحد من أهل البيت لقيادتهم وإمامتهم... ممّا يعني أن كلمة أهل البيت عند أهل الكوفة في ذلك الزمان كانت شاملة لكلّ أبناء البيت العلوي، ولم تكن محدَّدة في أشخاص معيَّنين، كما أنها كانت تعني من قبل، في أيام الأمويين، كلَّ البيت الهاشمي، ومن ضمنهم بنو العبّاس الذين كانوا يعملون تحت شعار: «إلى الرضا من آل محمد».

القطعية في مقابل هؤلاء الشيعة المنفتحين، ومقابل الواقفية الذين وقفوا على إمامة الكاظم، كان هناك بالطبع من قال بإمامة عليّ بن موسى الرضا وقطعوا عليه، وقد سُمّي هؤلاء بالقطعيّة. وقد روى هؤلاء نصوصاً كثيرة من الكاظم حول تعيين ابنه الرضا خليفة له وإماماً من بعده.

وربّما كان الحديث التالي هو أبرز ما في تلك النصوص:

يقول يزيد بن سليط: لقيت أبا إبراهيم (الكاظم)، ونحن نريد العمرة، في بعض الطريق، فقال لي: إني خرجت من منزلي فأوصيت إلى ابني فلان، وأشركت معه بنيَّ في الظاهر، وأوصيته في الباطن، فأفردته وحده، ولو كان الأمر إليّ لجعلته في القاسم ابني لحبّي إيّاه ورأفتي عليه، ولكن ذلك إلى اللّه عز وجلّ يجعله حيث يشاء، ولقد جاءني بخبره رسول اللّه ثمّ أرانيه وأراني من يكون معه، وكذلك لا يوصي إلى أحد منّا حتّى يأتي بخبره رسول اللّه وجدّي عليّ... ثمّ قال لي: والأمر قد خرج منك إلى غيرك، فقلت: يا رسول اللّه أرنيه أيّهم هو؟ قال رسول اللّه: ما رأيت من الأئمّة أحداً أجزع على فراق هذا الأمر منك، ولو كانت الإمامة بالمحبّة لكان إسماعيل أحبّ إلى أبيك منك، ولكن ذلك من اللّه عزّ وجلّ... ورأيت ولدي جميعاً، الأحياء منهم والأموات، فقال لي أمير المؤمنين: هذا سيّدهم - وأشار إلى ابني عليّ - فهو منّي وأنا منه واللّه مع المحسنين.

---

(٦٤) **تاريخ الطبري**، ج ٧، ص ١٤٤.

ثمّ قال أبو إبراهيم: يا يزيد إنه وديعة عندك فلا تخبر بها إلّا عاقلاً أو عبداً تعرفه صادقاً، وإن سُئلت عن الشهادة فاشهد بها.

وقال أبو إبراهيم: فأقبلت على رسول اللّه فقلت: قد جمعتهم لي، بأبي أنت وأمي، فأيّهم هو؟ فقال: هو الذي ينظر بنور اللّه عزّ وجلّ، ويسمع بفهمه، وينطق بحكمه، وأخذ بيد عليّ ابني، ثمّ قال: ما أقلّ مقامك معه، فإذا رجعت من سفرك فأوصِ وأصلح أمرك، وافرغ ممّا أردت فإنك منتقل عنهم ومجاور غيرهم، فإذا أردت فادع عليّاً فليغسلك وليكفّنك فإنه طهر لك ولا يستقيم إلّا ذلك، سنة قد مضت، ومره فليكبّر عليك تسعاً فإنه قد استقامت وصيّته وَوَلِيَكَ وأنت حيّ.

ثمّ قال أبو إبراهيم: إني أؤخذ في هذه السنة والأمر هو إلى ابني عليّ، وليس له أن يتكلّم إلّا بعد هارون بأربع سنين[٦٥].

إن هذه الرواية الأخيرة هي أكثر الروايات الواردة بشأن إمامة الرضا صراحةً ووضوحاً... وهي تقول: إن الإمام الكاظم كان يجهل الإمام بعده، وكان يفضّل القاسم حتّى مشاهدة الرؤيا، وإن تحديد الإمام اللاحق يتمّ في المنام والرؤيا، وإن الوصية الظاهرة كانت عامّة بحيث لا تفيد دلالة خاصّة على الإمامة، وتدّعي وجود وصية أخرى سرّية، وإن الإمام الكاظم أوصى إلى ابنه عليّ سرّاً، ممّا أوقع أولاد الإمام الكاظم وأخوته في الجهل وعدم المعرفة.

ويحتمل أن يكون يزيد بن سليط، أو رجلٌ آخر، قد اختلقها فيما بعد تأييداً لإمامة الرضا، وذلك لأن الراوي يدّعي أن الإمام الكاظم طلب منه أن يبقي الأمر سرّاً مكتوماً، لا يبوح به إلّا للعقلاء والعباد الصادقين، وأن الإمام لم يعلن ذلك في الظاهر حتى لأبنائه. وهو ما يبعث على الارتياب بهذه الرواية الباطنية.

المعاجز وعلم الغيب وفي غياب النصوص الواضحة والصريحة والعامّة والعلنية على إمامة الرضا، كان لا بدّ للإمامية من الاستعانة بسلاح المعاجز، وادّعاء معرفة الإمام الرضا بعلم الغيب.

وقد كان أحمد بن محمّد بن عمرو بن أبي نصر البزنطي السكوني الكوفي الذي يعتبر

---

(٦٥) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣١٣ ـ ٣١٦.

من «أصحاب الإجماع» واقفياً في البداية، وقد رفض الإيمان بإمامة الرضا لأنه، كما يقول، «أجاب عن بعض المسائل الفقهية بخلاف ما جاء عن آبائه وأقربائه»، لكن البزنطي عاد فقال بإمامة الرضا، بعد أن استدعاه المأمون إليه، وقال إنه شعر بعلم الإمام الرضا للغيب، ومعرفة ما في نفسه، واتّخذ من ذلك دليلاً إعجازياً على إمامة الرضا، وأصبح من أقرب مقرّبيه وذا منزلة عظيمة لديه، وروى كتاباً عنه(٦٦).

وقد شكّ داود بن كثير الرقّي ـ (الذي يعده الكشي من الثقات، ويروي عن الصادق أنه قال عنه: إنه منه بمنزلة المقداد من رسول اللّه، وإنه أحد أصحاب القائم) ـ بالإمام الرضا وتوقّف عن القول به، وذلك لرواية رواها حول الكاظم أنه القائم، ثم عاد فقال بإمامة الرضا(٦٧). كما وقف عبداللّه بن المغيرة فترة من الزمن ثمّ انتقل إلى القول بإمامة الرضا، ليس بناءً على حديث وجده بعد ذلك، وإنّما بناءً على دليل غيبي ومعجزة وعلم بالغيب وجده في الإمام الرضا... يقول: كنت واقفاً وحججت على تلك الحال، فلما صرت بمكّة خلج في صدري شيء، فتعلّقت بالملتزم ثمّ قلت: اللهمّ قد علمت طلبتي وإرادتي فأرشدني إلى خير الأديان، فوقع في نفسي أن آتي الرضا، فأتيت المدينة فوقفت ببابه وقلت للغلام: قل لمولاك: رجل من أهل العراق بالباب، قال: فسمعت نداءه وهو يقول: أدخل يا عبداللّه بن المغيرة... ادخل يا عبداللّه بن المغيرة، فدخلت، فلما نظر إليّ قال لي: قد أجاب اللّه دعاءك، وهداك لدينه، فقلت: أشهد أنك حجّة اللّه وأمينه على خلقه(٦٨).

وهناك رواية أخرى أكثر صراحة في ارتكاز القول بإمامة الرضا على علم الغيب... وهي تأتي من راوٍ آخر، كان أيضاً واقفياً حوالى عشرة أعوام، حتّى ذهاب الإمام إلى خراسان، وهو الوشّاء، الّذي يدّعي أنه أتى خراسان، فأرسل الإمام الرضا خادمه إليه ليشتري منه بعض الثياب الّتي كان قد نسيها وعرف هو موضعها. وأنه أخبره بجواب مسائل كان ينوي أن يسأله عنها(٦٩).

وقد قرّر الوشّاء، على ضوء هذه المعاجز، التحوّل للقول بإمامة الرضا بعد أن لم يكن يؤمن بها أكثر من عشر سنين.

---

(٦٦) راجع: الطوسي، *الفهرست*؛ رجال الكشي والنجاشي؛ الطوسي، *الغيبة*، ٤٧؛ الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، ص ٢١٣ ـ ٢٢١؛ الحميري، *قرب الإسناد*، ١٥٢.

(٦٧) النوري الطبرسي، *خاتمة المستدرك*، ج ٣، ص ٥٩٥.

(٦٨) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٥٥.

(٦٩) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٥٤؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ٤٨؛ الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، ص ٢٢١.

ويروي الطوسي في **الغيبة** عدّة روايات عن علم الإمام الرضا للغيب، كدليل على إمامته منها إخبار المأمون بمكان وفاة الرضا ومكان وفاة المأمون، وإخباره المأمون عن وليد سيولد له زائد الخلقة. كما يروي الكليني عدّة قصص إعجازية منها إخبار الإمام الرضا لرجل عن كميّة دَيْنه وإعطائه أموالاً بقدر حاجته، ويورد الصدّوق مجموعة كبيرة من الدلائل الّتي تثبت إمامة الرضا، وكلّها تقوم على معرفة الإمام بعلم الغيب وعلم المنايا والبلايا. ويذكر في **عيون أخبار الرضا** معجزة مقتل الرضا بيد غلمان المأمون، وعودته للحياة مرّةً أخرى. كما يذكر الصفار علم الإمام بمنطق الطير، كدليل على صحّة إمامته. وفي رواية يذكرها الحرّ العاملي عن الإمام الرضا أن دلالة الإمامة تكمن في استجابة الدعوة وعلم الغيب والإخبار بما يكون وما في قلوب الناس(٧٠).

ولكن هذه القصص غير قابلة للإثبات، وتتنافى مع القرآن الكريم وسيرة أهل البيت، وهي من صنع الغلاة، ولذلك فهي لا تشكّل دليلاً مقنعاً على إمامة الرضا.

وبعد سقوطها وسقوط تلك الروايات التي يذكرها الإماميون حول النصّ، فلنا أن نستمع إلى الإمام الرضا (ع) وهو يتحدّث عن نظرية الشورى بصراحة، ويروي عن آبائه وأجداده الأطهار، حديثاً عن رسول اللّه (ص) أنه قال: «من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأمة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه فإن اللّه قد أذن ذلك»(٧١). وهو ما يكشف عن نظرية الإمام الرضا السياسية الحقيقية المنسجمة مع الخطّ العامّ لأهل البيت، والّتي تؤكّد حقّ الأمّة في الشورى واختيار حكّامها وتدعو إلى قتل كلّ من يغتصبها حقّها، ويستولي عليها بدون إرادتها...

أزمة الطفولة وبينما كان الإمامية يحاولون إثبات إمامة الرضا بالنصوص والمعاجز، توفّي الإمام الرضا في خراسان سنة ٢٠٣ هـ، وكان ابنه محمّد الجواد يبلغ من العمر سبع سنين، ممّا سبّب في حدوث أزمة جديدة في صفوف الإمامية، وشكّل تحدّياً كبيراً للنظرية الوليدة. حيث لم يكن يعقل أن يُنَصّب اللّه تعالى لقيادة المسلمين طفلاً صغيراً محجوراً

---

(٧٠) الطوسي، **الغيبة**، ٤٧ ـ ٥٠؛ الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٤٨٨؛ الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ج ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٥؛ كذلك: ج ٢، ص ١٧١؛ الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٣٤٩؛ الحر العاملي، **اثبات الهداة**، ج ٣، ص ٧١٧.

(٧١) الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ج ٢، ص ٦٢.

عليه، لا يحقّ له التصرّف بأمواله الخاصّة، غير مكلّف شرعاً، ولم تُتح له الفرصة للتعلّم من أبيه الّذي تركه في المدينة وله من العمر أربع سنوات[72].

وهذا ما أدّى إلى انقسام الشيعة الإمامية إلى عدّة فرق:

أ) فرقة عادت إلى الوقف على موسى الكاظم، وتراجعت عن إيمانها بإمامة الرضا، ورفضت الاعتراف بإمامة الجواد. وقالت: «إن من كان له من السنّ ما ذكرناه لم يكن من بالغي الحلم ولا مقاربيه، واللّه تعالى يقول: ﴿وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾ (النساء ٤: ٦) وإذا كان اللّه تعالى قد أوجب الحجر على هذا في أمواله لإيجابه ذلك في جملة الأيتام، بطل أن يكون إماماً، لأنّ الإمام هو الوالي على الخلق في جميع أمر الدين والدنيا، وليس يصحّ أن يكون الوالي على أموال اللّه تعالى كلّها من الصدقات والأخماس، والمأمون على الشريعة والأحكام وإمام الفقهاء والقضاة والحكام، والحاجر على كثير من ذوي الألباب في ضروب من الأعمال من لا ولاية له على درهم واحد من مال نفسه ولا يؤمن على النظر لنفسه، ومن هو محجور عليه لصغر سنّه ونقصان عقله لتناقض ذلك واستحالته»[73].

ب) وفرقة ذهبت إلى أخي الإمام الرضا، أحمد بن موسى، الّذي كان يرى رأي الزيدية، وخرج مع أبي السرايا في الكوفة، والّذي كان موضع تقدير وحبّ أخيه الرضا، وكان على درجة من العلم والتقوى والورع كما يصفه الشيخ المفيد في *الإرشاد*[74]. وزعم هؤلاء أنّ الرضا أوصى إليه ونصّ بالإمامة عليه[75]. وقد نحا هؤلاء منحى الفطحية الّذين قالوا بإمامة موسى الكاظم بعد وفاة عبداللّه بن جعفر دون أن يعقب، ولم يلتزموا بدقّة بقانون الوراثة العمودية، واعتبروا الجواد الّذي كان طفلاً صغيراً كأنه لم يكن.

وذهب قسم آخر من الشيعة للالتفاف حول الإمام محمّد بن القاسم بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب الّذي كان يعيش في الكوفة، وكان معروفاً بالعبادة والزهد والورع والعلم والفقه، وفجّر ثورة ضدّ الخليفة المعتصم في الطالقان سنة ٢١٨ هـ[76].

---

(٧٢) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٨٨؛ الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ٩٦ ـ ٩٨.

(٧٣) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٩٦؛ المفيد، *الفصول المختارة*، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٧٤) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٨٨؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٩٧.

(٧٥) المفيد، *الفصول المختارة*، ص ٢٥٦.

(٧٦) الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ٥٧٩؛ *تاريخ الطبري*، ج ٧، ص ٢٢٣.

ج) وفرقة قالت بإمامة الجواد، ولكنّها اضطربت في الإجابة على مشكلَتي العمر والعلم، فقال بعضهم: لا يجوز أن يكون علمه من قِبَل أبيه لأنّ أباه حُمِل إلى خراسان وأبو جعفر ابن أربع سنين وأشهر، ومن كان في هذه السنّ فليس في حدّ من يستفرغ تعليم معرفة دقيق الدين وجليله، ولكنّ اللّه علّمه ذلك عند البلوغ بضروب، ممّا يدلّ على جهات علم الإمام مثل الإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن، والرؤيا الصادقة في النوم، والملك المحدث له ووجوه رفع المنار والعمود والمصباح وعرض الأعمال(٧٧).

ولـمّا كان الإماميون يعتبرون الإمامة شبيهة بالنبوّة، وأنها من اللّه، فلم يصعب عليهم الاستشهاد بآية من القرآن الكريم تقول ﴿وآتيناه الحكم صبيّاً﴾ (مريم ١٩: ١٢) وقالوا: كما أعطى اللّه النبوّة ليحيى وهو طفل صغير، وكما أعطاها لعيسى وهو طفل صغير كذلك، فلِمَ لا يجوز أن يعطي الإمامة لمحمّد الجواد وهو ابن سبع سنين؟... ورووا عن الجواد أنه قال لمن استشكل في عمره «إن اللّه تعالى أوحى إلى داود أن يستخلف سليمان وهو صبيّ يرعى الغنم»(٧٨).

وقال بعض الذين قالوا بإمامة الجواد، دون أن يتبنّوا الرأي الآنف: «إن الجواد قبل البلوغ هو إمام على معنى أنّ الأمر له دون غيره إلى وقت البلوغ، فإذا بلغ علم لا من جهة الإلهام والنكت ولا الملك، ولا لشيء من الوجوه الّتي ذكرتْها الفرقة المتقدّمة، لأنّ الوحي منقطع بعد النبي (ص) بإجماع الأمة». ورفضوا فكرة العلم بالإلهام وقالوا: «لا يعقل أن يعلم ذلك إلّا بالتوقيف والتعليم لا الإلهام والتوفيق، لن نقول إنه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه وما ورثه من العلم فيها وما رسمه له فيها من الأصول والفروع، وأجاز قسم من هؤلاء القياس والاجتهاد في الأحكام، للإمام خاصّة، على الأصول الّتي في يديه لأنه معصوم من الخطأ والزلل فلا يخطيء في القياس»(٧٩).

ولكنّ هذا الرأي كان يستوجب إعادة النظر في نظرية الإمامة والتساؤل: إذاً من هو الإمام في فترة صغر الجواد؟... ومن الوصيّ عليه؟

وبالرغم من عدم وجود نصّ صريح بالإمامة من الرضا على الجواد، أو الوصية له، وعدم

---

(٧٧) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٨٦ ـ ٩٠؛ الأشعري، *المقالات*، ص ٩٩.

(٧٨) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤ و ٤٩٤.

(٧٩) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٠.

ادّعاء الإمام الجواد نفسه بالإمامة، فقد اضطر الإماميون للقول بإمامته إنقاذاً لنظريتهم من التهاوي والسقوط، وكان لا بدّ أن يبنوا قولهم على مجموعة من حكايات المعاجز والعلم بالغيب، كمعرفة الجواد، وهو في المدينة، بوفاة أبيه وهو في خراسان، في نفس الساعة، وذهابه بلمح البصر إلى خراسان لتغسيل أبيه وتكفينه، ثمّ عودته إلى المدينة في نفس الليلة. وقيام عصا كانت في يده بالنطق والشهادة له بالإمامة، وإجابته لقوم من الشيعة عن ثلاثين ألف مسألة في مجلس واحد(٨٠).

وقد تكرّرت مشكلة صغر عمر الإمام الجواد مرّةً أخرى مع ابنه عليّ الهادي، حيث توفّي الجواد في مقتبل عمره، ولم يكمل الخامسة والعشرين، وكان ولداه الوحيدان عليّ وموسى صغيرين لم يتجاوز أكبرهما السابعة. ولأن الهادي كان صغيراً عند وفاة الجواد فقد أوصى أبوه بالأموال والضياع والنفقات والرقيق إلى عبدالله بن المساور، وأمره بتحويلها إلى الهادي عند البلوغ، وشهد على ذلك أحمد بن أبي خالد مولى أبي جعفر(٨١)، وهذا ما دفع الشيعة إلى التساؤل: إذا كان الهادي بنظر أبيه غير قادر على إدارة الأموال والضياع والنفقات لصغره، فمن هو الإمام في تلك الفترة؟... وكيف يقوم بالإمامة طفل صغير؟... وهو سؤال كان قد طرحه البعض عند وفاة الإمام الرضا من قبل، وذلك عندما كان الجواد طفلاً صغيراً، وقد زاد الغموض الحيرة بين الأخوين عليّ وموسى: أيّهما الإمام؟...

يقصّ علينا الكلينيّ والمفيد ذلك الغموض وتلك الحيرة التي أصابت الشيعة في أمر الإمام بعد الجواد، وعدم معرفة كبار الشيعة بهويّة الإمام الجديد، واجتماعهم عند محمّد بن الفرج للتفاوض في أمرها، ثمّ مجيء شخص وإخبارهم بوصية الإمام الجواد له، سرّاً، بإمامة ابنه عليّ الهادي(٨٢).

وقد أدّت هذه الحيرة وذلك الغموض في أمر الإمامة إلى انقسام الشيعة الإمامية، أتباع الجواد، إلى قسمين: قسم يقول بإمامة الهادي وآخر يقول بإمامة أخيه موسى المبرقع(٨٣).

ولكنّ الشيخ المفيد أهمل ذلك الانقسام ولم يشر إليه، بل ادّعى إجماع الشيعة على

---

(٨٠) ابن بابويه، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ٢٢٢؛ الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٥٣ و ٤٩٦.

(٨١) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٥.

(٨٢) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٤؛ المفيد، *الإرشاد* ص ٣٢٨.

(٨٣) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩١.

القول بإمامة الهادي، وقال: «إن ذلك الإجماع يشكّل دليلاً يغني عن إيراد النصوص بالتفصيل»[٨٤].

إلّا أن ذلك لم يشكّل في الحقيقة دليلاً كافياً لإثبات إمامة الهادي، ممّا دفع الإمامية، كالعادة، إلى محاولة إثبات الإمامة له عن طريق المعاجز ودعاوى علمه بالغيب، فراحوا يدّعون معرفته بوفاة أبيه في بغداد، وهو في المدينة، في نفس الساعة، ومعرفته بمرض أحد أبناء عمه غيبياً، ومعرفته بمقتل الخليفة العبّاسي الواثق، وجلوس المتوكّل مكانه، ومقتل ابن الزيّات، وهو في المدينة، وقبل ستّة أيام من مجيء أوّل مسافر من العراق، ونقل الإمام الهادي لرجل من أصحابه هو إسحاق الجلّاب من سرّ من رأى إلى بغداد في طرفة عين، وتحويل خان للصعاليك إلى روضات آنقات باسرات، فيهن خيرات عطرات، وولدان كأنهنّ اللؤلؤ المكنون، وأطيار وظباء وأنهار تفور[٨٥].

مشكلة البداء... مرة أخرى كانت الإمامة عند أهل البيت وعامّة الشيعة تختلف في مفهومها عند الإمامية، فهي كانت إمامة عادية بشرية عند أولئك، وإمامة ربّانية عند هؤلاء، ومن هنا كان أئمّة أهل البيت يشيرون إلى أحد أبنائهم، أو يتوقّعون أن يخلفهم في مقامهم التوجيهي، فيموت في حياتهم، فيشيرون إلى رجل آخر، ولا يجدون في ذلك أيّ حرج أو تناقض، ولكنّ وفاة أحد أبناء الأئمّة المرشّحين للخلافة كانت تسبّب أزمة في صفوف الإمامية الّذين كانوا يعتقدون أن نصب الإمام من اللّه تعالى، ولذلك فقد كانوا يستغربون أن يموت الإمام المقترح والمعيّن، في نظرهم، في حياة أبيه، ويعتبرون ذلك تغييراً في الإرادة الإلهية، وهو ما عبّروا عنه بالبداء. مع أنّهم صَعُبَ عليهم الاعتراف بالبداء وتغيير اللّه لإرادته في موضع كالإمامة، وذلك لما يسبّبه التغيير من حرج وتشكيك للناس في صدقية الأئمّة والتراجع عن اعتبار النصّ من اللّه.

لقد فسّر الإمامية وفاة إسماعيل بن جعفر الصادق، الّذي كانوا قد رشّحوه لخلافة أبيه، بالبداء، ورفض بعضُهم قصّة الترشيح من أساسها، بينما أنكر بعضٌ آخر الوفاة وأصرّ على اختفاء إسماعيل عن الأنظار. وقد سبّبت وفاة إسماعيل هزّة في الفكر الإمامي أدّت إلى تراجع الكثير من الإمامية عن الاعتقاد بأنّ الإمامة تعيين من اللّه.

---

(٨٤) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٢٨.

(٨٥) الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٤٦٧؛ الكليني، *الكافي*، ج ١ ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩، ٥٠٢.

وقد حدثت نفس القصّة مرّةً أخرى بعد مائة عام تقريباً، حيث أعلن الإمام الهادي عن ترشيح ابنه السيّد محمّد كخلف له، ولكنّه توفّي في حياته، فأوصى إلى أخيه الحسن العسكريّ (٢٣٢ ـ ٢٦٠هـ) وقال له: «يا بنيّ أحدث للّه شكراً فقد أحدث فيك أمراً»[٨٦].

وقد روى الكلينيّ والمفيد والطوسي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري قال: «كنت عند أبي الحسن العسكري وقت وفاة ابنه أبي جعفر، وقد كان أشار إليه ودلّ عليه، وإنّي لأفكّر في نفسي وأقول هذه قصّة أبي إبراهيم وقصّة إسماعيل، فأقبل إليّ أبو الحسن وقال: نعم يا أبا هاشم بدا للّه في أبي جعفر وصيّر مكانه أبا محمّد، كما بدا له في إسماعيل بعدما دلّ عليه أبو عبداللّه ونصبه، وهو كما حدّثتك نفسك وأنكره المبطلون... أبو محمّد ابني الخلف من بعدي عنده ما تحتاجون إليه، ومعه آلة الإمامة والحمد للّه»[٨٧].

ومثلما حدث مع الإسماعيلية الّذين أنكروا وفاة إسماعيل بن جعفر، فقد رفض قسم من شيعة الإمام الهادي الاعتراف بوفاة ابنه محمّد، وأصرّوا على القول باستمرار حياته وغيبته، وتفسير إعلان الهادي لوفاة ابنه بأنه نوع من التقيّة والتغطية على الحقيقة.

«وقال هؤلاء بإمامة محمد بعد أبيه، واعتلّوا في ذلك بأنّ أباه أشار إليه بالإمامة وأعلمهم أنه الخليفة من بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب، ولا يجوز البداء فيه، فهو وإن كانت ظهرت وفاته... لم يمت في الحقيقة، ولكنّ أباه خاف عليه فغيّبه وهو القائم المهديّ، وقالوا فيه بمثل مقالة أصحاب إسماعيل بن جعفر»[٨٨].

وبعد وفاة الإمام الهادي حدث صراع وتنافس بين جعفر بن عليّ وأخيه الحسن، حتّى قال العسكري: «ما مُنِيَ أحدٌ من آبائي بمثل ما مُنيت به من شكّ هذه العصابة فيّ»[٨٩].

وتكرّرت أيضاً قصّة وفاة عبداللّه الأفطح دون عقب، مع الإمام الحسن العسكري الذي تُوفّي دون أن يشير إلى وجود ولد له، أو يوصي إلى أيّ أحد بالإمامة، ما أدّى إلى وقوع

---

(٨٦) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧؛ الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٤٧٣؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٣٧؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٢٢.

(٨٧) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٨؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ٥٥ و ١٣٠؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٣١٧؛ المجلسي، *البحار*، ج ٥٠، ص ٢٤١.

(٨٨) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٤.

(٨٩) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٢٢٢.

الأزمة الكبرى والحيرة العظمى في صفوف الإمامية وتفرّقهم إلى أربع عشرة فرقة، كلّ يقول برأي مختلف، فذهب بعضُهم للقول بإمامة أخيه جعفر، وذهب بعضُهم للالتحاق بالمحمّدية الّذين قالوا باختفاء محمّد بن عليّ وأنكروا وفاته، وقال بعضُهم بانقطاع الإمامة، وأنكر بعضُهم وفاة الحسن، وقال بعضُهم بعودته إلى الحياة مرّةً أخرى، وقال بعضٌ آخر بوجود ولد له في السرّ، وُلِدَ في حياته أو بعد حياته، وأنه المهديّ المنتظر.

التّطوّر الإثنا عشري

إذا ألقينا نظرة فاحصة على تاريخ الشيعة في القرنين الثاني والثالث، وتعاطفهم وتجاوبهم مع الثورات المختلفة الّتي كان يقودها الأئمّة من أهل البيت، كثورة الإمام زيد وابنه يحيى وابنه عيسى، وثورة محمّد بن عبداللّه، (ذي النفس الذكية)، وأخيه إبراهيم، وثورة الحسين شهيد فخّ، وثورة محمّد بن القاسم وغيرهم، لوجدنا أن عامّة الشيعة وجماهيرهم كانت تلتفّ حول أهل البيت ولكن من دون تحديد الإمامة في سلسلة معينة، أو الإيمان بالنصّ من اللّه على واحد منهم، فضلاً عن تسلسلها في أبناء الحسن أو الحسين، أو بشكل عمودي وراثي إلى يوم القيامة؛ ولوجدنا الشيعة بصورة عامّة بعيدين عن نظرية الإمامة الإلهية الّتي كان يقول بها بعض المتكلّمين سرّاً ويلصقونها بأهل البيت الّذين كانوا يتبرّؤون منها في الحقيقة وفي الظاهر.

ولو ألقينا بنظرة على تراث الإمامية خلال ذينك القرنين، (الثاني والثالث)، لوجدنا النظرية الإمامية مفتوحة وممتدّة إلى يوم القيامة، وأنّها لم تكن محصورة في عدد محدّد من الأئمّة، أو فترة زمنية خاصّة، ومع أنها وصلت إلى طريق مسدود عند وفاة الإمام الحسن العسكريّ في سنة ٢٦٠ للهجرة، دون أن يخلف ولداً تستمرّ الإمامة فيه، ودون أن يشير أو يوصي إلى أيّ أحد من بعده، فقد اعتقد الّذين آمنوا بوجود ولد مكتوم له، في البداية، أن الإمامة ستستمرّ في ذرّية ذلك الولد المخفيّ إلى يوم القيامة، ولم يعتقدوا في البداية أنّه الإمام الأخير، وأنّ الأئمّة اثنا عشر فقط.

وقد استعرضنا في الفصل الأسبق كثيراً من الأحاديث الّتي كانت تنصّ على استمرار الإمامة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب هكذا أبداً إلى يوم القيامة. وتوجد في التراث الشيعي العشرات بل المئات من تلك الروايات الّتي تؤكّد على استمرار الإمامة إلى يوم القيامة، ممّا يؤكّد أن النظرية الإمامية لم تكن محدّدة في عدد معيّن خلال القرنين الثاني والثالث.

وإن من يلاحظ تلك الروايات المتواترة الّتي تتحدّث عن امتداد الإمامة إلى يوم القيامة يجد أنها عامّة ومطلقة، ومقصودة العموم والإطلاق، أي إنّها آبيةٌ عن التخصيص والتقييد، وهي تعبّر عن النظرية الإمامية الإلهية الموازية لنظرية الشورى الممتدّة إلى يوم القيامة، وذلك في مراحل نشوئها الأولى، وقبل أن تصل إلى الطريق المسدود.

ونظراً لأن نظرية الإمامة كانت في بدء نشوئها ممتدّةً إلى يوم القيامة، ولم تكن محدّدة في عدد معيّن من قبل، فقد كانت النظرية تقول بأنّ النصّ قد حدث على الإمام عليّ فقط، وأن النصّ على الأئمّة الآخرين يتمّ من قبل الأوّل للثاني وهكذا إلى يوم القيامة[1].

وكانت النظرية أيضاً تعترف بعدم وجود النصّ الصريح من بعض الأئمّة على بعض، فكانت تتشبّث بالوصية العادية وتعتبرها دليلاً على الإمامة، ولمّا لم تكن توجد أيّة وصيّة على بعض الأئمة كالإمام السجّاد من آبائهم، أو كانت مشتركة بين عدد من أخوتهم، فقد كانت النظرية تقول بأن دليل الإمامة هو المعاجز وعلم الغيب، أو الكبر، أو العلم، أو حيازة سيف رسول اللّه.

بل إن روايات كثيرة تشير إلى عدم معرفة الأئمّة أنفسهم بإمامتهم، أو إمامة الإمام اللاحق من بعدهم، إلّا قرب وفاتهم. فضلاً عن الشيعة الإمامية أنفسهم الّذين كانوا يقعون في حيرة واختلاف بعد وفاة كلّ إمام، وكانوا يتوسّلون لكلّ إمام أن يعيّن اللاحق بعده ويسمّيه بوضوح، لكي لا يموتوا وهم لا يعرفون الإمام الجديد، وأنّهم كثيراً ما كانوا يقعون في الحيرة والجهل[2].

وهناك أحاديث أخرى كثيرة، يذكرها الحرّ العامليّ والكلينيّ والصفّار، تعالج مسألة التعرّف على الإمام الجديد من خلال مواصفات عديدة ككبر السنّ أو طهارة المولد أو حسن المنشأ أو عدم اللهو واللعب، أو الوصية الظاهرة أو الفضل، أو علم الغيب، أو الهداءة والإطراق والسكينة[3].

وهو ما يدلّ على امتداد نظرية الإمامة إلى يوم القيامة، في طورها الأوّل، وعدم اقتصارها على عدد محدود.

---

(١) الحر العاملي، **اثبات الهداة**، ج ٢، ص ٧١٧.

(٢) راجع: **بصائر الدرجات**، ص ٤٧٣؛ **الكافي**، ج ١، ص ٢٧٧ و ٣٠٩؛ **الإرشاد**؛ أيضاً: **قرب الإسناد**، وتفسير العياشي.

(٣) الحر العاملي، **اثبات الهداة**، ج ٢، ص ٧١٤ ـ ٧١٥؛ الصفار، **بصائر الدرجات**، ص ٤٨٩.

ميلاد النظرية الإثني عشرية ونظراً لوصول نظرية الإمامة إلى طريق مسدود، بعد وفاة الإمام الحسن العسكري من دون ولد ظاهر، والقول بوجود ولد له في السرّ وغيبته عن الأنظار، وعدم ظهوره لفترة طويلة جدّاً... شهد القرن الرابع الهجريّ تطوّراً جديداً في النظرية الإمامية هو حدوث الإثني عشرية، وهي نظرية حدثت خاصّة في صفوف الشيعة الموسوية، وخاصّة الجناح المتشدّد الّذي كان يؤمن بقانون الوراثة العمودية بشدّة، ولا يقبل أيّ تسامح فيها، وقد قال ذلك الجناح بوجود قائمة مسبقة، وتحديد أسماء الأئمّة من قِبَل الرسول الأعظم (ص) باثني عشر إماماً هم: عليّ، والحسن، والحسين، وعليّ بن الحسين، ومحمّد بن عليّ، وجعفر بن محمّد، وموسى بن جعفر، وعليّ بن موسى، ومحمّد بن عليّ، وعليّ بن محمّد، والحسن بن عليّ، وأن آخرهم الغائب محمّد بن الحسن العسكريّ.

وكان يستهدف من وراء ذلك إثبات وجود الإمام الثاني عشر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، الّذي كان وجوده محلّ شكّ ونقاش في صفوف الشيعة الإمامية.

وقد استعانت النظرية الإثنا عشرية بأحاديث «سنّيّة» ذكرها البخاري ومسلم حول حدوث الهرج والمرج بعد الخليفة أو الأمير الثاني عشر. ولكي ينسجم عدد الأئمّة السابقين مع هذه الروايات، فقد لجأ الإثنا عشريّون إلى حذف اسم الإمام زيد، والإمام عبدالله الأفطح، والإمام أحمد بن موسى، الّذين قال بإمامتهم كثيرٌ من الشيعة الإمامية الفطحية في السابق، كما رفضوا الاعتراف بإمامة جعفر بن عليّ الهادي، وأضافوا اسم الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، ونظّموا قائمة جديدة بأسماء تسعة من أولاد الحسين واحداً بعد واحد، وقالوا بأن هؤلاء الأئمّة قد نصّ عليهم الرسولُ وأعلن أسماءهم من قبل، وجاؤوا على ذلك بعشرات الأحاديث الّتي نسبوها إلى رسول الله (ص) والأئمّة السابقين.

وقد أورد الكليني، في مطلع القرن الرابع الهجري، في كتابه *الكافي*، سبع عشرة رواية تتحدّث عن الإثني عشرية، بينما ذكر الشيخ محمّد بن عليّ الصدّوق، بعد ذلك بنصف قرن، خمساً وثلاثين رواية حول الموضوع في كتابه *اكمال الدين*، وأكملها محمّد بن عليّ الخزّاز، في أواخر القرن الرابع، في كتابه *كفاية الاثر في النصّ على الائمة الاثني عشر*، إلى مائتي رواية.

وكان أصل هذه النظرية، كما يقول المؤرّخ الشيعي المسعودي في *التنبيه والإشراف*، هو كتاب سليم بن قيس الهلالي، الّذي ظهر في القرن الرابع الهجري لمؤلّف يقال إنه من

أصحاب الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع). وفيه أحاديث تنسب إلى رسول الله والأئمّة من أهل البيت، تشير إلى تحديد أسماء الأئمّة الإثني عشر[٤].

وقد اضطرت النظرية الإثنا عشرية إلى إلغاء التاريخ الشيعي والإمامي، وإهمال قضية الغموض في النصّ والوصية وحيرة الإمامية في التعرّف على الإمام الجديد، وتجاوز مسألة البداء الّتي حدثت مرّتين، في عهد الإمام الصادق والإمام الهادي، والادّعاء بأنّها كانت موجودة منذ عهد رسول الله (ص)، وذلك بالرغم من اعتراف الجميع بولادة النظرية الإمامية في مطلع القرن الثاني الهجري، على أيدي هشام بن الحكم ومؤمن الطاق وهشام بن سالم الجواليقي.

وقد نقل الصدّوق اعتراض الشيعة الزيدية على الإثني عشرية وقولهم: إن الرواية الّتي دلّت على أنّ الأئمّة اثنا عشر قولٌ أحدثه الإمامية قريباً، وولّدوا فيه أحاديث كاذبة. واستشهادهم على ذلك بتفرّق الشيعة بعد وفاة كلّ إمام إلى عدّة فرق، وعدم معرفتهم للإمام بعد الإمام، وعن معنى البداء في إسماعيل ومحمّد بن عليّ الّذي يتنافى مع وجود القائمة المسبقة بأسماء الأئمّة، ووفاة زرارة دون معرفته بالإمام بعد الصادق. ثمّ ردّ الصدّوق على الزيدية فقال: إن الإمامية لم يقولوا إن جميع الشيعة كانوا يعرفون الأئمّة الإثني عشر، ولم ينكر أن زرارة لم يكن يعرف الحديث. ولكنّه انتبه بعد ذلك إلى منزلة زرارة وعدم إمكانية جهله بأيّ حديث من هذا القبيل، وهو أعظم تلامذة الإمام الصادق، فتراجع وقال إن زرارة ربّما كان يخفي ذلك تقيّة. ثمّ عاد فتراجع مرّةً أخرى بعد قليل، وقال إن الكاظم قد استوهبه من ربّه لجهله بالإمام لأنّ الشاكّ فيه على غير دين الله[٥].

محاولة حل مشكلة الطفولة لقد بنيت النظرية الإثنا عشرية على أشدّ النظريات الإمامية تصلّباً وتطرّفاً، كتلك الّتي تشترط الوراثة العمودية، حتّى لو كان الإمام طفلاً صغيراً، وألقت جانباً النظرية الإمامية المعتدلة، (الفطحية)، الّتي كانت تجيز إمامة الأخوين، إذا كان الإمام الأوّل عقيماً أو كان ابنه صغيراً، وذلك بسبب أن الإثني عشرية نشأت بعد عصر الأئمّة من أهل البيت بعشرات السنين، ولم تكن حاضرة مع الأئمّة، كما كان الشيعة السابقون، لكي تتفاعل معهم وتدرك مدى قدرتهم على التفاعل في أيّام الطفولة.

---

(٤) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ١٩٨.

(٥) الصدوق، إكمال الدين، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ووجد مشايخ النظرية الإثني عشرية أنفسهم وجهاً لوجه أمام القرآن الكريم الّذي يوصي بالحَجْر على الأطفال، حتّى بلوغهم سنّ الرشد، حيث يقول: ﴿وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإنْ آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾ (النساء ٤: ٦) فقاموا بالخروج من هذا المأزق باستثناء الأئمّة من عموم الآية. وقد قال الشيخ المفيد: «إن قال قائل: كيف يصحّ لكم، معشر الإمامية، القول بإمامة الإثني عشر... وأنتم تعلمون أنّ فيهم من خلفه أبوه وهو صبيّ صغير لم يبلغ الحلم، ولا قارب بلوغه، كأبي جعفر محمّد بن عليّ بن موسى، وقد توفّي أبوه وله من العمر عند وفاته سبع سنين، وكقائمكم الّذي تدعونه وسنُّه عند وفاة أبيه عند المكثرين خمسُ سنين، وقد علمنا بالعادات الّتي لم تنتقض في زمان من الأزمنة أنّ من كان له من السنين ما ذكرناه لم يكن من بالغي الحلم ولا مقاربيه، واللّه تعالى يقول: ﴿وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾ وإذا كان اللّه تعالى قد أوجب الحَجْر على هذين النفسين في أموالهما لإيجابه ذلك في جملة الأيتام بطل أن يكونا إماميين، لأن الإمام هو الوالي على الخلق في جميع أمر الدين والدنيا. وليس يصحّ أن يكون الوالي على أموال اللّه تعالى كلّها من الصدقات والأخماس، والمأمون على الشريعة والأحكام وإمام الفقهاء والقضاة والحكام، والحاجر على كثير من ذوي الألباب في ضروب من الأعمال من لا ولاية له على درهم واحد من مال نفسه، ولا يؤمن على النظر لنفسه، ومن هو محجور عليه لصغر سنّه، ونقصان عقله، لتناقض ذلك واستحالته، وهذا دليل على بطلان مذاهب الإمامية خاصّة... فالجواب... أن اللّه سبحانه وتعالى قد قطع العذر في كمال من أوجب له الإمامة ودلّ على عصمة من نصبه للرياسة. وقد وضح، بالبرهان القياسي والدليل السمعي، إمامة هذين الإمامين، فأوجب ذلك خروجهما من جملة الأيتام الّذين توجّه نحوهم الكلام».

وأضاف: «الإمامية غير حرجة في اعتقادها خصوص آية الحجر بدليل يوجبه العقل، ويحصل عليه الإجماع على التنزيل الّذي أذكره... وذلك أنه لا خلاف بين الأمّة أن هذه الآية يختصّ انتظامها لنواقص العقول عن حدّ الإكمال الّذي يوجب الإيناس فلم تكن منتظمة لمن حصل له من العقل ما هو حاصل لبالغي الحلم من أهل الرشاد، فبطل أن تكون منتظمة للأئمّة».

وحاول المفيد أن ينفي حجّية العموم، وحجّية عموم آية الحجر، حتّى يسلم من الاتّهام... فابتكر بحثاً أصولياً جديداً... وقال: «إن الخصوص قد يقع في القول ولا يصحّ

وقوعه في عموم العقل... والعقل موجب لعموم الأئمّة بالكمال والعصمة. فإذا دلّ الدليل على إمامة هذين النفسين وجب خصوص الآية فيمن عداهما بلا ارتياب... مع أنّ العموم لا صيغة له عندنا، فيجب استيعاب الجنس بنفس اللفظ، وإنّما يجب ذلك بدليل يقترن إليه، فمتى تعرّى عن الدليل وجب الوقف فيه... ولا دليل على عموم هذه الآية»[٦].

ومع أنّ المفيد يدّعي عدم الخلاف حول صفات الأئمّة الصغار، مصادرةً، ويتجاوز الخلافات العنيفة حولهم داخل الشيعة الإمامية، فإنه يحاول أن يثبت نقشاً لعرش لم يثبت بعد... حيث يحاول أن يثبت الطبيعة الاستثنائية للأئمّة الصغار، بناءً على موضوع العصمة والإمامة الّتي لم تثبت بعد، وليس ذلك إلّا تخصيصاً للقرآن بالظنّ... ومن الواضح أنّ الشيخ المفيد يطلق على ظنّه الحاصل من الفلسفة مصطلح العقل، ويدّعي وجود النصّ على إمامة الجواد، بناءً على بعض أخبار الآحاد غير الثابتة، كما يدّعي وجود الإجماع الّذي لم يكن له أثر بين الشيعة، ولا عامّة المسلمين حول إمامة الجواد والهادي وغيره من الأئمّة، ويقوم بعد ذلك بتخصيص عموم القرآن الكريم... ثمّ لا يكتفي بذلك فينكر عموم آية الحجر الشامل للأئمّة وهم أطفال...

ومع أن الأدلّة الفلسفية الظنّية، أو أخبار الآحاد المتضاربة والضعيفة، لا تستطيع إلغاء العموم الوارد في القرآن الكريم وتخصيصه، ولا تقييد المطلق، فإنّ الواقع التاريخي ينفي وجود حالة خاصّة للأئمّة وهم أطفال صغار، ويذكر التاريخ الشيعي أن الإمام الجواد، مثلاً، قد أوصى بابنه عليّ الهادي، إلى عبداللّه بن المساور، وجعله قائماً على تركته من الضياع والأموال والنفقات والرقيق وغير ذلك، إلى أن يبلغ عليّ بن محمد، وقد كتب الوصيّة وشهد بها أحمد بن خالد، وذلك في يوم الأحد لثلاث خلون من ذي الحجّة سنة عشرين ومائتين[٧] ولكن المفيد يتحمّس للجدال النظريّ بشدّة، بعد مضيّ أكثر من مائة سنة على نشوبه... ودون أن يشاهد الأئمّة في صغرهم ليتثبّت من حالتهم الشخصية، ويعرف فيما إذا كانوا فعلاً يمتلكون مؤهّلات استثنائية غير طبيعية؟... ولا يقوم الشيخ المفيد بمراجعة التاريخ لكي يبني نظريته على أساس الواقع... وإنّما يكتفي بالبحث النظريّ الفلسفيّ المجرّد، والمتأخّر، بعد مائة سنة، لكي يقول ما يقول... وينتهج بذلك أسلوباً غير علمي للتعرّف على الحقيقة.

---

(٦) المفيد، *الفصول المختارة*، ص ١١٢ - ١١٥.

(٧) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٢٣٥.

تـجاوز مشكلة البداء وإذا لم تكن عملية اختلاق الروايات عملاً صعباً أو مستحيلاً، فقد كان تجاوز مسألة البداء عملية صعبة جدّاً، وقد حاول أقطاب الإثني عشرية الذين كانوا يدّعون وجود قائمة مسبقة بأسماء الأئمّة الإثني عشر، معدّة من قبل، حاولوا أن يفسّروا البداء بالبداء من اللّه، والادّعاء باختفاء أمر إمامة الكاظم والعسكري، وظهورها بعد وفاة إسماعيل والسيّد محمّد.

إلّا أن الشيخ الصدّوق رفض الاعتراف بحديث البداء من الأساس، وقال مخاطباً الزيدية: بمَ قلتم إنّ جعفر بن محمّد قد نصّ على إسماعيل بالإمامة؟ وما ذلك الخبر؟ ومن رواه؟ ومن تلقّاه بالقبول؟ وإنّما هذه حكاية ولّدها قوم قالوا بإمامة إسماعيل، ليس لها أصل... فأمّا قوله: «ما بدا للّه في شيء كما بدا له في إسماعيل ابني» فإنّه يقول: ما ظهر للّه أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني، إذ اخترمه في حياتي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي. والبداء الذي ينسب إلى الإمامية القول به، هو ظهور أمره[8].

ولكن الصفّار والكلينيّ والمفيد والطوسي رووا عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفريّ حديثاً يثبت حدوث البداء في إسماعيل والسّيّد محمّد، وجاء فيه بصراحة أن الصادق أشار إلى إسماعيل وأنّ الهادي أشار إلى محمّد ثمّ صيّر مكانه أبا محمّد العسكري[9].

وروى الصفّار والكلينيّ والمفيد والطوسيّ حديثاً عن الإمام الهادي يقول فيه لابنه الحسن: «يا بني أحدث للّه شكراً فقد أحدث فيك أمراً»[10].

وقد أغمض الصدّوق عينيه عن هذه الأحاديث وأراح نفسه من عناء مناقشتها والردّ عليها، وأهملها بالمرّة، بالرغم من أنها كانت مورد إجماع المحدّثين السابقين واللّاحقين.

ورغم صراحة تلك الأحاديث في البداء في أمر الإمامة، فإنّ الشيخ المفيد حاول أن يؤوّل معنى البداء من معنى تغيّر علم اللّه أو إرادته، الّذي يظهر من كلمة إحداث إلى معنى الظهور ويقول: المعنى في قول الإمامية: «بدا للّه في كذا» أي ظهر له فيه. ومعنى «ظهر

---

(٨) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٦٩.

(٩) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٨؛ الطوسي، *الغيبة*، ٥٥ و ١٣٠؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٣١٧؛ المجلسي، *البحار*، ج ٥٠، ص ٢٤١.

(١٠) الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٨؛ الصفار، *بصائر الدرجات*، ص ٤٧٣؛ المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٣٧؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٢٢.

فيه» أي ظهر منه. والذي اعتمدناه في معنى البداء أنه الظهور. وهو خاصّ فيما يظهر من الفعل الّذي كان وقوعه بعيداً في النظر[١١].

وكذلك حاول الشيخ الطوسي أن يؤوّل معنى البداء بقوله: ما تضمّنه الخبر من قوله: «بدا لله فيه» معناه: «بدا من اللّه فيه» فإنّ الناس كانوا يظنّون في إسماعيل بن جعفر أنّه الإمام بعد أبيه، فلمّا مات علموا بطلان ذلك وتحقّقوا إمامة موسى، وهكذا كانوا يظنّون إمامة محمّد بن عليّ بعد أبيه، فلمّا مات في حياة أبيه علموا بطلان ما ظنّوه. وقال: لمّا مات محمّد ظهر من أمر اللّه فيه وأنه لم ينصبه إماماً كما ظهر في إسماعيل مثل ذلك، لا أنه كان نصّ عليه ثمّ بدا له في النصّ على غيره، فإن ذلك لا يجوز على اللّه تعالى العالم بالعواقب[١٢].

وقد أكّد الشيخ الطوسيّ مرّةً أخرى أن موضوع الإمامة لا يقبل البداء، لأنه يؤدّي أن لا نثق بشيء من أخبار اللّه تعالى[١٣].

وكان الشيخ علي بن بابويه الصدّوق قد رفض التسليم بالبداء في تسمية الأئمّة، واعتبر ذلك كالصلاة والصوم الّتي لا تقبل النسخ، وقال: «ما كان اللّه ليبدو له في إمام تسمية ولا خروجاً»، وما الفرق بعد قولي: «إن الإمامة أحد الشرائع الخمسة» بين من يقول بالبداء في الصلاة والصوم وسائر الشرائع الأربعة، لأنّ مخرج الأربعة واحد وهي الإمامة، فإن جاز أن ينسخ اللّه أصل الشرائع جاز أن ينسخ فرعها، وأعوذ باللّه أن أقول بنسخ شريعة وتبديل ملّة، بعد أن جعل اللّه محمداً (ص) خاتم النبيّين، وشريعته خاتمة الشرائع، وواصل القيام على دينه وشريعته بقيام الساعة والانتقال منها إلى محشر الساعة[١٤].

وحاول ابن بابويه أن يفسّر الأحاديث الواردة بالبداء بالتقيّة، بعد استحالة الجمع بين البداء والقول بوجود القائمة المسبقة بأسماء الأئمّة. وقال: «الإمامة لا تُغيَّر... وحاشا للّه أن يجعل خلفاءه في عباده مَنْ ينقض أمرهم ويبدّل سنّتهم، وتكون حكمته سبحانه بمحلّ يرشّح رجلاً لحفظ بيضة المسلمين، فيكون بمنزلة ينحّى عنها قبل انقضاء أجله وبلوغ

---

(١١) المفيد، *شرح عقائد الصدوق*، ص ٢٤.

(١٢) الطوسي، *الغيبة*، ص ٥٦ و ١٢١.

(١٣) *المصدر نفسه*، ص ٢٦٤.

(١٤) الصدوق، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٤٨.

مدّته، أو يجعله بمحلّ من يحدث في عقله الفساد لبلوغه أقصى العمر وأبعد السنّ، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً».[١٥]

وفعلاً لو كانت الإمامة من اللّه لاستحال حدوث البداء فيها، ولصعب تفسير البداء حتّى بمعنى الظهور، إذ إنّ ذلك بسبب بلبلة الشيعة وفقدان ثقتهم بكلمة الأئمة، كما حدث في التاريخ.

ولكن بدلاً من أن ينظر المتكلّمون إلى أحاديث أهل البيت، وإلى الحقائق التاريخية التي كانت تؤكّد حصول الإشارة من الأئمّة على بعض أبنائهم، ثمّ وفاتهم في حياتهم، ثمّ إشارتهم إلى آخرين، فيستنتجوا منها عدم الإمامة من اللّه كما كان يقول أهل البيت (عليهم السلام) فإنّ المتكلّمين الاثني عشرية حاولوا أن يفسّروا البداء بصورة تعسّفية، بما ينسجم مع النظرية الإمامية. ولكنّهم اضطروا ضمنياً إلى الاعتراف بغموض النصّ على بعض الأئمّة وعدم معرفة الشيعة وخواصّ الأئمّة بالقائمة المسبقة بأسمائهم.

يقول الشيخ باقر شريف القرشي في كتاب **حياة الإمام الحسن العسكري**: «... على أيّ حال فإن هذه الروايات لا علاقة لها بالبداء، وإنّما تدلّ على أن اللّه تعالى أظهر إمامة الحسن العسكريّ الّتي كانت مخفيّة على الشيعة»[١٦].

وإضافة إلى قضية البداء الّتي كانت تتعارض مع وجود قائمة مسبقة بأسماء الأئمّة الإثني عشر، كانت هناك بعض الأحاديث في كتاب سليم بن قيس الهلالي، و**الكافي** للكليني، تذكر أن عدد الأئمّة ثلاثة عشر. وقد قامت على أثرها فرقة تسمى الثلاث عشرية بقيادة حفيد عثمان بن سعد العمري، أحمد بن هبة اللّه الكاتب.

ولذا فإن النظرية الإثني عشرية لم تستقرّ بسهولة بين الشيعة الإمامية، وقد قال الصدّوق بصراحة: «إننا لسنا مستعبدين في ذلك إلّا بالإقرار باثني عشر إماماً، واعتقاد كون ما يذكره الثاني عشر بعده». ويروي الصدّوق عدّة روايات حول احتمال امتداد الإمامة بعد المهديّ وعدم الاقتصار عليه، فروى عن الإمام أمير المؤمنين رواية حول غموض الأمر بعد القائم، وأنّ رسول اللّه قد عهد إليه أن لا يخبر أحداً بذلك، إلّا الحسن والحسين، وأنّه قال: لا تسألوني عمّا يكون بعد هذا، فقد عهد إليّ حبيبي أن لا أخبر به غير عترتي[١٧].

---

(١٥) ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(١٦) القرشي، **حياة الإمام الحسن**، ص ٧٢.

(١٧) الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٧٧ - ٧٨.

وعلى أيّ حال، فقد اختلفت النظرية الاثنا عشرية عن الإمامية في أنّ هذه الأخيرة كانت تدور حول أئمّة من أهل البيت، موجودين في الحياة بشكل ظاهر، وتعتقد أنّهم أولى بالحكم والخلافة من الحكّام الأمويّين أو العبّاسيّين، وتقول: إن أولئك الأئمّة معيّنون من قِبَل اللّه. بينما أخذت النظرية الإثنا عشرية تدور حول إمام غائب لا أثر له في الحياة، هو الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ الّذي تدّعي أنه ولد في ظروف سرّية، واختفى، وسوف يظهر في المستقبل.

وقد أدّى القول بوجود الإمام الثاني عشر وغيبته وانتظاره، إلى فقدان النظرية الاثني عشرية للمعنى السياسي، ممّا أدّى إلى انسحاب الشيعة الاثني عشرية من المسرح السياسي، وانقراضهم في القرن الرابع، ليفسحوا المجال أمام الفرق الشيعية الأخرى كالزيدية والإسماعيلية أن يحتلوا الساحة.

فرضيَّة المهدي محمد بن الحسن العسكري

الجزء الثاني



عصر الحَيْرة!

وفاة الإمام العسكري أدّت وفاة الإمام الحسن العسكريّ (ع) في سامرّاء سنة ٢٦٠ للهجرة، دون إعلانه عن وجود خلف له، والوصية إلى أمّه المسمّاة بـ«حديث»، إلى تفجّر أزمة عنيفة في صفوف الشيعة الإمامية الموسوية، الّذين كانوا يعتقدون بضرورة استمرار الإمامة الإلهية إلى يوم القيامة، وحدوث نوع من الشكّ والحيرة والغموض، والتساؤل عن مصير الإمامة بعد العسكريّ، وتفرّقهم في الإجابة على ذلك إلى أربع عشرة فرقة، كما يقول النوبختي في *فرق الشيعة*، وسعد بن عبدالله الأشعري القمي في *المقالات والفرق*، وابن أبي زينب النعماني في *الغيبة* والصدّوق في *اكمال الدين*، والمفيد في *الإرشاد*، والطوسي في *الغيبة*، وغيرهم وغيرهم.

ويقول المؤرّخون الشيعة إن جعفر بن عليّ الهادي أخا الحسن حاول أن يحوز كلّ تركة الإمام، ولمّا اتّصل خبر وفاة الحسن بأمّه وهي في المدينة خرجت حتّى قدمت سرّ من رأى، وادّعت الوصية، وثبت ذلك عند القاضي(١).

ويذكر المؤرّخون الشيعة أيضاً أن جارية للإمام العسكريّ تُسمّى صقيل، ادّعت أنها حامل منه، فتوقّفت قسمة الميراث. وحمل الخليفة المعتمد الجارية صقيل إلى داره، وأوعز إلى نسائه وخدمه ونساء الواثق ونساء القاضي ابن أبي الشوارب بتعهّد أمرها، والتأكّد من حملها واستبرائها... ولم يزل الّذين وكّلوا بحفظ الجارية ملازمين لها حتّى تبيّن لهم بطلان الحمل فقسم ميراث الحسن بين أمّه وأخيه جعفر(٢).

---

(١) الطبري، *دلائل الإمامة*، ص ٢٢٤؛ الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٤٤.

(٢) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٤٤؛ الطبري، *دلائل الإمامة*، ص ٢٢٤.

ادّعاء جعفر بن عليّ بالإمامة ولمّا كانت الإمامة تَثْبُتُ عادةً بالوصية من الإمام السابق للّاحق، فقد استغلّ أخو الإمام العسكري، جعفر بن عليّ الهادي، الذي كان ينافس أخاه على الإمامة في حياته ـ استغلّ الفراغ الظاهريّ بعدم وجود ولد لأخيه، وعدم وصيّته أو إشارته إلى أحد، فادّعى الإمامة لنفسه وقال للشيعة: «مضى أخي ولم يخلف أحداً لا ذكراً ولا أنثى، وأنا وصيّه». وكتب إلى بعض الموالين في قم، التي كانت مركزاً للشيعة يومذاك، يدعوهم فيها إلى نفسه، ويعلمهم أنه القيّم بعد أخيه، ويدّعي أن عنده من علم الحلال والحرام ما يحتاج إليه غيره وغير ذلك من العلوم كلّها[3].

وينقل الصدوق في *اكمال الدين* (ص ٤٧٥) حديثاً عن أبي الأديان البصري، الذي يصفه بأنه خادم الإمام العسكريّ ورسوله إلى الشيعة في مختلف الأمصار، أن عامّة الشيعة عزّوا جعفراً وهنّؤوه، وكان من ضمنهم النائب الأول، عثمان بن سعيد العمري.

ويذكر النوبختيّ والأشعريّ القمّيّ والمفيد، أن بعض شيعة الإمام العسكريّ اعترفوا بالظاهر، وسلّموا بعدم وجود ولد للعسكريّ، وآمنوا بإمامة أخيه جعفر، وذهبوا في ذلك إلى بعض مذاهب الفطحية الذين جمعوا بين إمامة عبدالله وموسى ابني جعفر الصادق، والذين لم يكونوا يشترطون الوراثة العمودية دائماً في الإمامة.

وكان رئيس هؤلاء، والداعي لهم إلى ذلك، رجلٌ من أهل الكوفة يقال له عليّ بن الطاحي الخزّاز، وعلماء بني فضال، وأخت الفارس بن حاتم بن ماهويه القزوينيّ[4].

وكاد أهل قم أن يستجيبوا لجعفر، لأنهم لم يكونوا يعرفون غيره، وقد اجتمعوا إلى شيخهم أحمد بن إسحاق، وكتبوا إلى جعفر كتاباً، جواباً عن هذه المسائل، طلبوا منه فيه أن يجيبهم على عدّة مسائل؛ قالوا: «إن أسلافنا سألوا عنها آباءك فأجابوا عنها بأجوبة وهي عندنا نقتدي بها ونعمل عليها، فأجِبْنا عنها بمثل ما أجاب عنها آباؤك المتقادمون، حتّى نحمل إليك الحقوق الّتي كنّا نحملها إليهم»، وأرسلوا وفداً إلى جعفر لمحاورته، فأوصل الكتاب وسأله في البداية عن كيفية انتقال الإمامة إليه، مع وجود خبر يقول بعدم جواز

---

(٣) الطبرسي، *الاحتجاج*، ج ٢، ص ٧٩؛ الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٤٧٥؛ الخصيبي، *الهداية الكبرى*، ٣٩١؛ الصدر، *الغيبة الصغرى*، ص ٣٠٧.

(٤) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ١١٠؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٨ ـ ٩٩؛ المفيد، *الفصول المختارة*، ص ٢٥٩.

انتقال الإمامة إلى أخوين بعد الحسن والحسين، فاعتذر جعفر بالبداء من اللّه، لعدم وجود ولد لأخيه الحسن[٥].

ويقول الخصيبي في الهداية الكبرى: «إن الوفد أقام عليه مدّة يسأله عن جواب المسائل فلم يجب عنها، ولا عن الكتاب بشيء منه أبداً»[٦].

ولكنّ الصدّوق والطوسيّ والصدر لا يتحدّثون عن هذه المشكلة البسيطة الّتي لا تصعب على من يدّعي الإمامة مثل جعفر، وإنّما يقولون: «إن الوفد سأل جعفراً عن الغيب، وطالبه بإخباره عن كمّية الأموال التي يحملها من قم وعن أصحابها، وقال: إن الحسن كان يخبرهم بذلك، فرفض جعفر التحدّث بالغيب واستنكر نسبته إلى أخيه»[٧].

ويقول الخصيبيّ إن جماعة من أهل قم، هم أبو الحسن بن ثوابة وأبو عبداللّه الجمال وأبو عليّ الصائغ والقزوينيّ، كانوا يأخذون الأموال من الشيعة باسم جعفر ويأكلونها ولا يوصلونها إليه ويتّهمونه بالكذب، ممّا يشير إلى أنّ قسماً من شيعة قم قد آمنوا بإمامة جعفر بالفعل وأخذوا يرسلون إليه الأموال[٨].

القائلون بانقطاع الإمامة كما يقول النوبختيّ والأشعريّ القمّيّ والكلينيّ والمفيد والطوسيّ والصدّوق والحرّ العامليّ، فإن قسماً من الشيعة الإمامية ذهبوا إلى القول بالتوقّف وانقطاع الإمامة، والقول بالفترة كالفترة بين الرسل، وإنهم اعتلّوا في ذلك ببعض الأخبار عن الإمامين الباقر والصادق، حول إمكانية ارتفاع الأئمّة وانقطاع الإمامة، خاصّة إذا غضب اللّه على خلقه، وقالوا إن هذا عندنا ذلك الوقت[٩].

المتراجعون ويقول المؤرّخان الشيعيان الأوّلان المعاصران لتلك الفترة، النوبختيّ والأشعريّ القمّيّ، إن وفاة الإمام الحسن العسكري من دون ولد ظاهر تستمرّ الإمامة فيه، أدّت إلى تراجع بعض الشيعة عن القول بإمامة العسكريّ نفسه، كما تراجع بعض الشيعة

---

(٥) الخصيبي، الهداية الكبرى، ص ٣٨٣ - ٣٩١.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الصدوق، اكمال الدين، ص ٤٧؛ الطوسي، الغيبة؛ الصدر، الغيبة الصغرى، ص ٣١٦.

(٨) الخصيبي، الهداية، ص ٣٩٢.

(٩) الكافي، ج ١، ص ٣٤٣ اثبات الهداة، ج ٣، ص ٤٧٧؛ الغيبة، ٢٤٤؛ اكمال الدين، ص ٢٣٠؛ الفصول المختارة، ص ٢٦٠؛ فرق الشيعة، ص ١٠٥؛ المقالات، ص ١١٥.

الموسوية قبل مائة عام، عن القول بإمامة عبدالله الأفطح بن جعفر الصادق، الذي أصبح إماماً بعد أبيه، ولكنّه لم ينجب ولداً تستمرّ الإمامة فيه. وقال هؤلاء: «إن القول بإمامة الحسن كان غلطاً وخطأً، وجب علينا الرجوع عنه إلى إمامة جعفر، وأن الحسن قد توفّي ولا عقب له، فقد صحّ عندنا أنه ادّعى باطلاً، لأنّ الإمام بإجماعنا جميعاً لا يموت إلّا عن خلف ظاهر معروف يوصي إليه، ويقيمه مقامه بالإمامة، والإمامة لا ترجع في أخوين بعد حسن وحسين، فالإمام لا محالة جعفر بوصيّة أبيه إليه»[١٠].

وكان السبب في تراجع هؤلاء عن القول بإمامة العسكري هو إيمانهم بقانون الوراثة العمودية، وعدم جواز انتقال الإمامة إلى أخ أو ابن أخ أو عمّ أو ابن عمّ.

القائلون بمهدوية العسكري وقد ذهب قسم آخر من الشيعة إلى إنكار وفاة الإمام العسكريّ، والقول بمهدويته وغيبته، وذلك بناء على عدم جواز وفاة الإمام دون ولد معروف ظاهر له، لأن الأرض لا تخلو من إمام، واعتبروا اختفاء الإمام نوعاً من الغيبة عنهم[١١].

ومنهم من اعترف بموته ولكنّه قال بعودته إلى الحياة مرّةً أخرى... وذلك استناداً إلى حديث حول معنى القائم: أنه يقوم من بعد الموت ويقوم ولا ولد له، وإن كان له ولد لصحّ موته ولا رجوع، لأنّ الإمامة كانت تثبت لخلفه، ولا أوصى إلى أحد... فلا شك أنه القائم، والحسن بن عليّ قد مات لا شكّ في موته ولا ولد له، ولا خلف ولا أوصى إذ لا وصيّة له ولا وصيّ... فلا شك أنه القائم وأنه حيّ بعد الموت. وقالوا: إنه قد عاش بعد الموت!... وقد رووا: «إن القائم إذا بلغ الناس خبر قيامه قالوا: كيف يكون فلانٌ إماماً وقد بليت عظامه؟ فهو حتى اليوم مستتر لا يظهر وسيظهر ويقوم بأمر الناس ويملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»[١٢].

ومنهم من قال: إنه سيعود إلى الحياة في المستقبل... وإنّما سمّي القائم لأنه يقوم بعدما يموت.

وقد اختلق هؤلاء أو استوردوا أحاديث بهذا المضمون من بعض الحركات الشيعية الواقفية السابقة[١٣].

---

(١٠) *فرق الشيعة*، ص ١١٤؛ *المقالات*، ص ١١٠.

(١١) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٨؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ١٠٦.

(١٢) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٦ ـ ٩٨؛ الأشعري، *المقالات...*، ص ١٠٧.

(١٣) *المصادر*.

ويقول الصدّوق إن هؤلاء سُمّوا بالواقفية على الحسن، وقد ادعوا أن الغيبة وقعت به لصحّة أمر الغيبة عندهم وجهلهم بموضعها[١٤].

المحمدية والنفيسية وذهب قسم من هؤلاء المتراجعين عن القول بإمامة الحسن العسكري لعدم وجود ولد له، إلى القول بإمامة أخيه محمّد، الذي كان قد توفّي قبل سبع سنوات في حياة أبيه الهادي، فأنكروا وفاة محمّد وقالوا إن أباه قد أشار إليه ونصبه إماماً، ونصّ على اسمه وعينه، وهذا ما يتّفق عليه الجميع، ولا يجوز أن يشير الإمام بالوصيّة والإمامة إلى غير إمام... إذاً فإنه لم يمت في الحقيقة، كما هو الظاهر، بل إن أباه قد أخفاه تقيّةً كما أخفى الإمامُ الصادقُ ابنَه إسماعيل، حسب قول الإسماعيلية، وأنه المهديّ المنتظر[١٥]. وقد عرفت هذه الفرقة بالمحمديّة.

وقال قسم من هذه الفرقة فيما بعد إن محمّد بن عليّ قد توفّي، وإنه أوصى إلى غلام لأبيه اسمه نفيس ودفع إليه الكتب والعلوم والسلاح، وما تحتاج إليه الأمّة وأوصاه: إذا حدث به حدث الموت أن يؤدّي ذلك إلى أخيه جعفر[١٦].

وكانت هذه الفرقة تتّخذ موقفاً عنيفاً من الإمام الحسن العسكريّ وتكفّره، وتكفّر كلّ من يقول بإمامته، وتغلو في جعفر، وتدّعي أنه القائم. وقد عرفت هذه الفرقة المتطرّفة باسم النفيسية[١٧].

الواقفية وفي مقابل هؤلاء المتطرّفين كان فريق آخر من شيعة الإمام الحسن العسكريّ يذهب، نتيجة الصدمة والحيرة، إلى إنكار وفاة الإمام، والقول بغيبته ومهدويته، وذلك بناءً على عدم جواز وفاة الإمام دون ولد معروف ظاهر، لأنّ الأرض لا يمكن أن تخلو من إمام حسب عقيدتهم[١٨].

وانقسم هؤلاء إلى عدّة فرق... فمنهم من اعترف بموت الإمام الحسن، ولكنّه قال بعودته إلى الحياة بعد ذلك بوقت قليل، وذلك استناداً إلى حديث حول معنى كلمة القائم:

---

(١٤) *اكمال الدين*، ص ٤٠.

(١٥) *فرق الشيعة*، ص ١٠١؛ *الفصول*، ص ٢٦٠.

(١٦) *المصادر*.

(١٧) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٨.

(١٨) *فرق الشيعة*، ص ٩٨؛ *المقالات*، ص ١٠٦.

إنه يقوم من بعد الموت. ومنهم من قال إنه مات ولم يعد إلى الحياة، ولكنّه سوف يعود في المستقبل(١٩).

وقد استورد هؤلاء أحاديث بهذا المضمون من بعض الحركات الشيعية الواقفية السابقة، وسموا بالواقفية على الحسن وقد ادّعوا أن الغيبة وقعت به وأنه المهديّ المنتظر.

الحيارى وقد دفعت أزمة وفاة الإمام العسكريّ، دون ولد ظاهر، بكثير من الشيعة الإمامية الّذين كانوا يعتقدون باستمرار الإمامة إلى يوم القيامة... دفعتهم إلى البحث والتمحيص والتفتيش عن ولد يحتمل أن يكون الإمام العسكري قد أخفاه لسبب من الأسباب، كالخوف من الأعداء مثلاً، وأحجم بعضُهم عن القول بأيّ شيء انتظاراً لجلاء الأزمة، فلم يقولوا بإمامة جعفر، كما لم يقولوا بانقطاع الإمامة، ولم يقولوا بمهدوية الحسن العسكري، بل قالوا: «لا ندري ما نقول في ذلك... وقد اشتبه الأمر علينا، فلسنا نعلم أن للحسن بن عليّ ولداً أم لا؟ أم الإمامة صحّت لجعفر أم لمحمّد؟ وقد كثر الاختلاف، إلّا أنا نقول إن الحسن بن عليّ كان إماماً مفترض الطاعة، ثابت الإمامة، وقد توفّي وصحّت وفاته، والأرض لا تخلو من حجّة. فنحن نتوقّف ولا نقدم على القول بإمامة أحد بعده... إذ لم يصحّ عندنا أن له خلفاً، وخفي علينا أمره ولا نقطع على إمامة أحد من ولد غيره، فإنّه لا خلاف بين الشيعة أنه لا تثبت إمامة إمام إلّا بوصية أبيه إليه وصية ظاهرة»(٢٠).

الجنينيون وفي غمرة أجواء الشكّ والحيرة والخلاف والبحث عن الحقيقة هذه، اعتمد بعض الشيعة الإمامية على دعوى الجارية صقيل أو نرجس بالحمل من الحسن، عند وفاته وقالوا بولادة ابن له وُلد بعد وفاة الحسن بثمانية أشهر، وأنه مستتر لا يُعرف اسمه ولا مكانه، واستندوا إلى حديث رووه عن الإمام الرضا يقول فيه: «إنكم ستبتلون بالجنين في بطن أمّه والرضيع»(٢١).

وذهب قسم من هؤلاء الّذين قالوا بوجود الحمل عند الوفاة، إلى ادّعاء استمرار الحمل

(١٩) *فرق الشيعة*، ص ٩٦ ـ ٩٨؛ *المقالات*، ص ١٠٨؛ *إكمال الدين*، ص ٤٠.

(٢٠) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٨؛ الأشعري، *المقالات*، ص ١١٥؛ المفيد، *الفصول المختارة*، ص ٢٦٠.

(٢١) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٣؛ الأشعري، *المقالات*، ص ١١٤؛ المفيد، *الفصول المختارة*، ٢٦٠.

في بطن أمّه إلى أمد غير منظور، وذلك بصورة إعجازية، وقالوا بحتمية ولادة الجارية لولد ذكر تستمرّ الإمامة فيه وفي ذرّيته إلى يوم القيامة(٢٢)!

وبقدر ما كان احتمال الولادة بعد الوفاة أمراً وارداً وممكناً، فإنّ دعوى استمرار الحمل في البطن إلى ما يشاء اللّه كانت غير معقولة، ومرفوضة جدّاً، خاصّة وأن الجارية صقيل (أو نرجس) اختفت في زحمة الأحداث، أو توفّيت، ولم يستطع أحد أن يشاهدها وينظر إلى نتيجة حملها بعد ذلك.

ولم يكن بعيداً في أجواء الغلوّ البعيدة عن العقل والعرف أن يقول أيّ فريق بما يشاء من أقوال وفرضيات وأوهام.

القائلون بوجود الولد المسبق (الإثنا عشرية) وبالرغم من عدم توصّل كثير من الشيعة الّذين بحثوا عن ولد للعسكريّ إلى أيّة نتيجة، وفيما كانت الحيرة تعصف بعامّة الشيعة الإمامية، والغموض يلفّ موضوع الخلف، والاختلاف يمزّق الناس يميناً وشمالاً، كان بعض أصحاب الإمام الحسن العسكريّ يهمسون بتكتّم شديد بوجود ولد له في السرّ، وُلد قبل وفاته بسنتين أو ثلاث، أو خمس أو ست أو ثماني سنين، ويقولون إنهم قد رأوه في حياة أبيه، وإنهم على اتّصال به، ويطلبون من عامّة الشيعة التوقّف عن البحث والتفتيش عنه أو التصريح باسمه ويحرّمون ذلك(٢٣).

وكانوا يفسّرون ادّعاء الجارية صقيل بوجود الحمل عند وفاة العسكريّ بأنه محاولة منها للتغطية على وجود الولد في السرّ.

وعرف هؤلاء الّذين قالوا بوجود ولد مغمور للإمام العسكريّ بالفرقة الإثني عشرية.

عصر الحَيْرة وقد كان القول بوجود ولد له قولاً سرّياً باطنياً، قال به بعض أصحاب الإمام العسكريّ بعد وفاته. ولم يكن الأمر واضحاً وبديهياً ومجمَعاً عليه بين الشيعة في ذلك الوقت، حيث كان جوٌّ من الحيرة والغموض حول مسألة الخلف، يلفّ الشيعة، ويعصف بهم بشدّة.

وقد كتب عددٌ من العلماء المعاصرين لتلك الفترة كتباً تناقش موضوع الحيرة وسبل

---

(٢٢) **فرق الشيعة**، ص ١٠٤؛ **المقالات**، ص ١١٤؛ **الفصول المختارة**، ص ٢٦٠.

(٢٣) **فرق الشيعة**، ص ١٠٢؛ **المقالات**، ص ١١٤؛ **الفصول المختارة**، ص ٢٦٠.

الخروج منها، منهم الشيخ عليّ بن بابويه الصدّوق الّذي كتب كتاباً أسماه **الإمامة والتبصرة من الحيرة**.

وقد امتدّت هذه الحيرة إلى منتصف القرن الرابع الهجريّ، حيث أشار الشيخ محمّد بن عليّ الصدّوق في مقدمة كتابه **اكمال الدين** إلى حالة الحيرة الّتي عصفت بالشيعة وقال: «وجدت أكثر المختلفين إليّ من الشيعة قد حيّرتهم الغيبة، ودخلت عليهم في أمر القائم الشبهة». وذكر الكليني والنعماني والصدّوق مجموعةً كبيرةً من الروايات الّتي تؤكّد وقوع الحيرة بعد غيبة صاحب الأمر واختلاف الشيعة وتشتّتهم في ذلك العصر، واتّهام بعضهم بعضاً بالكذب والكفر، والتفل في وجوههم، ولعنهم، وانكفاء الشيعة كما تُكفأ السفينة في أمواج البحر وتكسّرهم كتكسّر الزجاج أو الفخّار[٢٤].

وقال محمّد بن أبي زينب النعمانيّ في **الغيبة** يصف حالة الحيرة الّتي عمّت الشيعة في ذلك الوقت: «إن الجمهور منهم يقول في الخلف: أين هو؟ وأنّى يكون هذا؟ وإلى متى يغيب؟ وكم يعيش هذا وله الآن نيّف وثمانون سنة؟ فمنهم من يذهب إلى أنه ميّت، ومنهم من ينكر ولادته ويجحد وجوده بواحدة ويستهزىء بالمصدّق به، ومنهم من يستبعد المدّة ويستطيل الأمد»[٢٥]. ويقول: «أيّ حيرة أعظم من هذه الّتي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجمّ الغفير؟ ولم يبقَ ممّن كان فيه إلّا النزر اليسير، وذلك لشكّ الناس»[٢٦].

وهذا ما يدلّ على أن قضيّة وجود ابن للإمام العسكري لم تكن قضيّة مجمعاً عليها بين صفوف الشيعة الإمامية في ذلك العصر، وأن دعاوى الإجماع والتواتر والاستفاضة الّتي يدّعيها البعضُ على أحاديث وجود وولادة ومهدوية الإمام الثاني عشر، (محمد بن الحسن العسكريّ)، لم يكن لها وجود في ذلك الزمان...

ولا بدّ أن نضع علامة استفهام على دعاوى الإجماع والتواتر المتأخّرة، والمناقضة تماماً للتاريخ... خاصّة وأن دعوى الإجماع والتواتر لا تمنع من المراجعة والنقد والتمحيص... بالإضافة إلى أن الإجماع لا يشكّل لدى الشيعة الإمامية الإثني عشرية حجّة بديلة عن الأدلّة

---

(٢٤) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٦٦، ٣٣٨، ٣٤٠؛ النعماني، **الغيبة**، ص ٨٩، ٢٠٦ و ٢٠٨؛ الصدوق، **عيون اخبار الرضا**، ص ٦٨؛ **اكمال الدين**، ص ٤٠٨.

(٢٥) النعماني، **الغيبة**، ص ١١٣.

(٢٦) **المصدر نفسه**، ص ١٨٦.

العلمية... وحسبما يقول علماء الأصول: فإن الإجماع يمكن أن يؤخذ به في غياب الدليل الشرعيّ، فإذا علمنا استناد دعوى معيّنة على أدلّة نقلية أو عقلية، فعلينا مراجعة تلك الأدلّة وعدم التشبّث بالإجماع. ومن المعروف أن دعوى ولادة الإمام الثاني عشر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، تأتي بأدلّة عقلية ونقلية وتاريخية... فلا بدّ إذاً من مراجعتها والتحقّق بنفسنا منها، وعدم الانسياق وراء المتكلّمين أو التسليم لدعاواهم وفرضياتهم واجتهاداتهم.



أدلة وجود الإمام محمد بن الحسن العسكري

المبحث الأول
الاستدلال الفلسفي

المطلب الأول

العقل أولاً... تقدّم الفرقة الإثنا عشرية الّتي قالت بوجود ولد مستور للإمام الحسن العسكريّ، واستمرار حياته إلى اليوم وإلى أن يظهر في المستقبل ـ تقدّم عدّة أدّلة على ذلك، وهي تنقسم إلى أنواع عديدة، ويأتي على رأسها الدليل الأول، الفلسفيّ أو العقليّ، فماذا يقول هذا الدليل؟ وعلى ماذا يرتكز؟

إنه يقول:

أولاً: بضرورة وجود الإمام، (أي الرئيس)، في الأرض، وعدم جواز بقاء البلاد فوضى بلا حكومة.

ثانياً: ضرورة عصمة الإمام من اللّه، وعدم جواز حكومة الفقهاء العدول، أو الحكّام العاديين.

ثالثاً: وجوب كون الإمامة وحصرها في أهل البيت، وفي أبناء عليّ والحسين إلى يوم القيامة.

رابعاً: الإيمان بوفاة الإمام الحسن العسكريّ، وعدم القول بغيبته ومهدويّته.

خامساً: الالتزام بقانون الوراثة العمودية، وعدم جواز انتقال الإمامة إلى أخوين بعد الحسن والحسين.

قدّم المتكلّمون الّذين كتبوا حول المهدي محمد بن الحسن العسكريّ، قديماً وحديثاً، دليل العقل كأهمّ الأدلّة على وجوده، وأوْلوه أهمّية كبرى في عمليات الاستدلال. وقد نقل

الشيخ الصدّوق قول المتكلّم الشيعيّ المعاصر لتلك الفترة، أبي سهل إسماعيل بن عليّ النوبختي، الذي استدلّ على «وجود» الإمام المهدي بالعقل، وذكر في كتابه **التنبيه** ـ الذي ألّفه بعد ثلاثين عاماً من **الغيبة** ـ «أن الشيعة قد علموا بوجود ابن الحسن بالاستدلال، كما عرفوا اللّه والنبيّ وأمور الدين كلّها بالاستدلال»[1].

واعتبر الشيخ المفيد (٣٣٨ ـ ٤١٣هـ) «الدليل العقلي الّذي يقتضي وجود الإمام المعصوم في كلّ زمان» دليلاً كافياً على وجود ابن الحسن وحصر الإمامة فيه، وقال: «إن هذا أصل لن يحتاج معه إلى رواية النصوص لقيامه بنفسه في قضية العقول وصحّته بثابت الاستدلال»[2].

واستخدم الشيخ الجراجكي (ـ ٤٢٧هـ) الدليل العقليّ، القائم على ضرورة الإمامة وضرورة العصمة في الإمام، في عملية الاستدلال على وجود ولد للإمام الحسن العسكريّ، وثبوت الإمامة فيه وصحّة غيبته، وذلك لانحصار العصمة فيه مع عدم عصمة أدعياء الإمامة الآخرين[3].

وقال السيّد المرتضى علم الهدى (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ): «إن العقل يقتضي بوجوب الرياسة في كلّ زمان، وإن الرئيس لا بدّ من كونه معصوماً... وإذا ثبت هذان الأصلان فلا بدّ من القول إنه صاحب الزمان بعينه، لأنّ الصفة الّتي اقتضاها ودلّ على وجوبها لا توجد إلّا فيه، وتساق الغيبة بهذا سوقاً ضرورياً لا يقرب منه شبهة... ولأنه إذا بطلت إمامة من أُثبتت له الإمامة بالاختيار لَفَقَدَ الصفة الّتي دلّ العقل عليها، وبطل قول من خالف من شذّاذ الشيعة، فلا مندوحة عن مذهبنا، فلا بدّ من صحّته، وإلّا خرج الحقّ عن الأمّة»[4].

ونفى السّيد المرتضى الحاجة إلى مشاهدة الإمام للإيمان به، بعد إمكانية التعرّف عليه بالاستدلال العقليّ، وردّ في كتاب **الشافي** على القاضي المعتزليّ، عبد الجبّار الهمدانيّ، الذي نفى في **المغني** وجود الإمام الثاني عشر وقال: «إن قول الشيعة بالعصمة أدّاهم إلى إثبات أشخاص لا أصل لهم، وإنّهم أثبتوا في هذا الزمان إماماً مختصّاً بنسب واسم من غير أن يعرف منه عين أو أثر». وقال المرتضى في **الشافي**: «إن قوله هذا مبنيّ على مجرّد دعوى ومحض

---

(١) الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٩٢.

(٢) **الإرشاد**، ص ٣٤٧.

(٣) **كنز الفوائد**، ص ٣٤٥.

(٤) **رسالة في الغيبة**، ص ٢ ـ ٣.

اقتراح، وقد دللنا على وجوب الإمامة في كلّ زمان، بما لا حيلة فيه ولا قدرة على دفعه»[٥].

وقال الشيخ الطوسيّ (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) في *تلخيص الشافي*: «إنّ كلّ من قطع على وجوب اعتبار الدليل العقليّ قطع على وجود صاحب الزمان وإمامته»[٦]. وقال في *المسائل العشر*: «إن الإمام اليوم هو الخلف الحجّة القائم المنتظر المهديّ، محمّد بن الحسن صاحب الزمان... وإنّ المهديّ حيّ موجود من زمان أبيه الحسن العسكريّ إلى زماننا هذا بدليل أنّ كلّ زمان لا بدّ فيه من إمام معصوم، مع أنّ الإمامة لطف واللطف واجب على اللّه تعالى في كلّ وقت»[٧].

وقسم الشيخ الطوسي في *الغيبة* الأدلّة على ولادة صاحب الزمان إلى قسمين، عقلية ونقلية، وركّز على أهمّية القسم الأوّل بصورة مستقلّة، فقال: «أمّا الكلام في ولادة صاحب الزمان وصحّتها فأشياء اعتبارية وأشياء إخبارية، فأمّا الاعتبارية فهي: إذا ثبتت إمامته بما دللنا عليه من الأقسام وإفساد كلّ قسم منها إلّا القول بإمامته، علمنا بذلك صحّة ولادته، وإن لم يرد فيه خبر أصلاً»[٨].

وقال بعد أن استعرض دليل العصمة، وأنّ الإمام لا بدّ أن يكون معصوماً وأنّ الحقّ لا يخرج من الأمّة: «إذا ثبتت هذه الأصول ثبتت إمامة صاحب الزمان، لأنّ كلّ من يقطع على ثبوت العصمة للإمام قطع على أنه الإمام»[٩].

وتصدّى الطوسيّ لإبطال صحّة ادّعاءات الفرق الشيعية المختلفة، من الكيسانية والناووسية والفطحية والواقفية، وغيرها من الفرق الّتي ادّعت العصمة لأئمّتها، واستنتج من ذلك ضرورة صحّة إمامة ابن الحسن، وصحّة غيبته، ونفى، مع ثبوت ذلك، الحاجة إلى تكلّف الكلام في إثبات ولادته وسبب غيبته، لأنّ الحقّ لا يجوز خروجه عن الأمّة»[١٠].

واستدّل الفتّال النيسابوريّ في *روضة الواعظين* على وجود صاحب الزمان وإمامته

---

(٥) *الشافي*، ج ١، ص ٧٩ - ٨٠.

(٦) *تلخيص الشافي*، ص ٢١١.

(٧) *المسائل العشر*، ص ٩٩.

(٨) *الغيبة*، ص ١٣٨.

(٩) *المصدر نفسه*، ص ١٥.

(١٠) *المصدر نفسه*، ص ٣ - ٤.

بـ«ما يقتضيه العقل من الاستدلال الصحيح من استحالة خلوّ الزمان من كون معصوم يكون لطفاً للمكلّفين»[11].

وهكذا اعتبر الحسن بن أبي الحسن اليلميّ صاحب **ارشاد القلوب في اعلام الدين في صفات المؤمنين** انحصارَ العصمة في أئمّة أهل البيت، دليلاً على وجود الإمام الثاني عشر الحجّة بن الحسن[12].

واحتجّ عبداللّه بن النصر بن الخشّاب البغدادي في **تاريخ مواليد الأئمّة ووفياتهم** لإثبات «وجود وإمامة القائم بالحقّ ابن الحسن، بما يقتضيه العقل بالاستدلال الصحيح من وجود إمام معصوم... ووجوب النصّ على من هذه سبيله أو ظهور المَعجز عليه... وعدم هذه الصفات من كلّ أحد سوى من أثبت إمامته أصحاب الحسن بن عليّ وهو ابنه المهديّ». وقال: «إن هذا أصل لا يحتاج معه في الإمامة إلى رواية النصوص وتعداد ما جاء فيها من الأخبار، لقيامه بنفسه في قضية العقول وصحّته بثبات الاستدلال».

وجاء بعد ذلك العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف المطهّر، ليستدلّ، في الباب الحادي عشر، الفصل السادس، على وجود الإمام المهديّ بالدليل العقليّ الذي يتألّف من: «وجوب الإمامة ووجوب كون الإمام معصوماً، ووجوب النصّ عليه أو ظهور المعجز على يديه». ثمّ أثبت إمامة عليّ وأولاده بالنصّ المتواتر من النبيّ (ص) وقال: «إن الإمام الثاني عشر حيّ موجود من حين ولادته، وهي سنة ٢٥٦ هـ، إلى آخر زمان التكليف، لأنّ كلّ زمان لا بدّ فيه من إمام معصوم لعموم الأدلّة، وغيره ليس بمعصوم، فيكون هو الإمام».

وانطلق العلّامة محمّد باقر المجلسيّ في عملية إثبات وجود الإمام المهديّ من قاعدة الحُسْن والقُبْح العقليّين، وقال في **بحار الأنوار**: «إن العقل يحكم بأنّ اللطف على اللّه واجب... وإن وجود الإمام لطف... وإنه لا بدّ أن يكون معصوماً... وإن العصمة لا تُعلم إلّا من جهته... وإن الإجماع واقع على عدم عصمة غير صاحب الزمان... فيثبت وجوده عليه السلام»[13].

---

(١١) **روضة الواعظين**، ص ٢٢٤.

(١٢) **ارشاد القلوب**، ص ٥٢.

(١٣) **بحار الأنوار**، ج ٥١.

وقال السّيد محمّد صادق الصدر في *الشيعة الإمامية*: «لقد عرفت أن الأمّة في حاجة ماسّة إلى إمام معصوم... ولا شكّ أنّ هذه الحاجة ليست خاصّة بوقت دون وقت، أو عصر دون عصر، فالضرورة إذاً تُلْجِئُنا أن نؤمن بوجود الإمام المهديّ... إذ ليس ثمّة إمام يدّعي وجوده سواه... وهذه حقيقة واضحة»[١٤].

واعتمد بعض المتكلّمين على مبدأ «ضرورة وجود ولد للإمام لكي تستمرّ الإمامة في عقبه»، للاستدلال على وجود ولد للإمام الحسن العسكريّ. ونقل الشيخ الطوسيّ عن الإمام عليّ بن موسى الرضا قوله: «إن صاحب هذا الأمر لا يموت حتّى يرى ولده من بعده»، وأبطل بذلك قول من قال: لا ولد لأبي محمّد العسكريّ[١٥].

المطلب الثاني

خطوات نقلية على طريق العقل ولا بدّ من القول هنا إن الدليل العقلي على وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ ليس دليلاً عقلياً محضاً، بحيث يستطيع أيُّ عاقل مجرّد أن يتوصّل إليه تلقائياً، وإنّما هو يعتمد على مقدّمات نقلية عديدة. وقد قال الشيخ الصدّوق في *إكمال الدين*: «إن القول بغيبة صاحب الزمان مبنيّ على القول بإمامة آبائه... وإنّ هذا باب شرعيّ، وليس بعقليّ محض»[١٦].

ولذلك، فقد قام المتكلّمون الشيعة بمناقشة كلّ فقرات الدليل العقليّ، كالعصمة وغيرها من نقاط الخلاف التي كانت بينهم وبين عامّة المسلمين وسائر الفرق الشيعية، وبالأخصّ الزيدية والواقفية الّذين كانوا يؤمنون بنظريات مهدويّة أخرى، والذين كانوا من أشدّ خصوم الشيعة الإثني عشرية في عصر الحيرة.

ومن هنا فقد كانت المحطّة الأولى في الاستدلال النقليّ على طريق العقل هي:

١) **ضرورة وجود الإمام** وقد اعتمد عليّ بن بابويه القمّيّ في كتابه *الإمامة والتبصرة من الحيرة* لإثبات هذه المقدّمة، على مجموعة كبيرة من الأحاديث، ونقل عن الإمام الباقر والصادق أحاديث تقول بعدم جواز بقاء الأرض بغير إمام،

---

(١٤) محمد صادق الصدر، *الشيعة الإمامية*، ص ٢٧.

(١٥) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٣٣ و ١٣٥.

(١٦) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٦٣.

أو بغير إمام عادل «وإن آخر من يموت الإمام لئلّا يحتجّ أحدٌ على اللّه أنّه تركه بغير حجّة»[17].

كما روى ابنه الشيخ الصدوق في *إكمال الدين*، عن أبي عبداللّه (ع)، أنه قال: «إن اللّه أجلّ وأعظم من أن يترك الأرض بغير عدل»[18].

وأضاف إليها في *علل الشرائع* حديثاً آخر حول ضرورة وجود العالم الحيّ الظاهر في الأرض، لكي يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم. وروى عن أبي عبداللّه قوله: «إن الأرض لو خلت طرفة عين من حجّة لساخت بأهلها»[19].

وروى الطبري في *دلائل الإمامة*، عن أبي عبداللّه أنه قال: «ما تزال الأرض للّه فيها حجّة يعرف الحلال والحرام، ويدعو الناس إلى سبيل اللّه عز وجل»[20].

٢) إثبات الإمامة في عترة الرسول (ص) وكانت الخطوة الثانية هي إثبات الإمامة في أهل البيت (ع)، وذلك استناداً إلى الحديث النبويّ الشريف الذي يقول: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، وهما الخليفتان من بعدي وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض». ولـمّا كان لفظ العترة، عامّاً يشمل جميع أقرباء الرسول، فقد تمّ اللجوء، كما يقول الصدّوق، إلى العقل والتعارف والسيرة في تفسير الحديث بما يدلّ على أنّ الرسول الأكرم أراد علماء العترة دون جهّالهم، والبررة الأتقياء منهم دون الفسّاق والظالمين[21].

وروى الطبري في *دلائل الإمامة* حديثاً في تفسير قوله تعالى: ﴿أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٤: ٥٩) أن المراد بهم الأئمّة من ولد عليّ وفاطمة، إلى أن تقوم الساعة[22].

٣) إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) ونفي مهدويّته وذلك بإثبات النصوص عليه بالخلافة والإمامة من رسول اللّه (ص). ونفي القول بمهدويّته وغيبته، كما قال السبئية،

---

(١٧) القمّي، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٥٧ و ١٦٠ - ١٦٢.

(١٨) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٢٢٩.

(١٩) الصدّوق، *علل الشرائع*، ص ١٩٥ و ٢٠١.

(٢٠) *دلائل الإمامة*، ص ٢٣٠.

(٢١) *إكمال الدين*، ص ١٢٠

(٢٢) الطبري، *دلائل الإمامة*، ص ٢٣١.

وذلك اعتماداً على موته الظاهر والشهير ورفض التفسيرات الباطنية[٢٣].

٤) **إثبات الإمامة في أبناء عليّ.**

٥) **نفي الإمامة والمهدوية عن محمّد بن الحنفية** وكذلك نفي الإمامة والمهدوية والغيبة عن أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفية، اللذين ادّعى الشيعة الكيسانية لهما ذلك، وإثبات الإمامة لعليّ بن الحسين[٢٤].

٦) **نفي إمامة أبناء الحسن** الذين ادّعى بعضُهم كمحمّد بن عبدالله، (ذي النفس الزكية)، الإمامة والمهدوية، وحصر الإمامة بدلاً من ذلك في أبناء الحسين فقط، وذلك بناء على تفسير قوله تعالى: ﴿وأولو الأرحام بعضُهم أولى ببعض في كتاب الله﴾[٢٥] (الأنفال ٨: ٧٥).

٧) **عدم جواز اجتماع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين** وذلك اعتماداً على تفسير قوله تعالى: ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه﴾ (الزخرف ٤٣: ٢٨) بأن المقصود من الكلمة: الإمامة، والمقصود من الضمير المتّصل بالعقب هو الحسين بن عليّ، وعدم جواز رجوع الإمامة إلى أخ أو ابن عمّ وضرورة انتقالها من الوالد إلى الولد[٢٦].

وقد تمّ اعتماد هذا القانون من أجل نفي إمامة زيد بن عليّ وأبنائه الذين ادّعوا المهدوية أو ادُّعيت لهم، وحصر الإمامة في الإمام محمّد الباقر وابنه جعفر الصادق.

٨) **إثبات إمامة الصادق ونفي مهدويته** وذلك خلافاً للشيعة الناووسية الذين أنكروا وفاة الصادق وادّعوا مهدويّته وغيبته[٢٧].

٩) **إثبات إمامة الكاظم، ونفي مهدويته** وذلك خلافاً للشيعة الإسماعيلية الذين ساقوا الإمامة بعد الصادق في ولد إسماعيل، أو الفطحية الذين قالوا بإمامة عبدالله الأفطح، وخاصّة الفريق الذي قال بوجود ولد مستور له هو محمد بن عبدالله الأفطح وادّعى مهدويّته وغيبته. وقد قام عليّ بن بابويه القمّيّ بإيراد عدّة روايات حول إمامة الكاظم والنصّ

---

(٢٣) الطوسي، *الغيبة*، ص ١١٨.

(٢٤) الصفار، *بصائر الدرجات*؛ *المختصر*، ص ١٤ و ١٧٠؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١١٨؛ الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٣٦؛ ابن بابويه، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٩٣.

(٢٥) ابن بابويه القمي، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٦) *المصدر نفسه*، ص ١٧٩.

(٢٧) ابن بابويه، *الإمامة والتبصرة*، ص ١٩٩؛ الصدوق: *إكمال الدين*، ص ٣٧؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٨.

عليه من أبيه، ونفي إمامة عبداللّه الأفطح وإبطال إمامة إسماعيل الذي توفّي في حياة الإمام الصادق، وذلك من أجل حصر الإمامة في الكاظم، ونزعها من أبناء إسماعيل الذين ادّعوا توارث الإمامة فيهم، وادّعوا ظهور المهديّ من بين صفوفهم[٢٨].

وقام ابنه الشيخ الصدّوق بإيراد مجموعة روايات عن الإمام عليّ بن موسى الرضا، تؤكّد وفاة أبيه وتنفي مهدويّته الّتي قال بها الواقفية الّذين رفضوا الاعتراف بوفاة الكاظم، وقالوا بهروبه من سجن الرشيد، وغيبته عن الأبصار، استعداداً للظهور في المستقبل[٢٩].

١٠) **إثبات إمامة بقية الأئمة** كالرضا والجواد والهادي والعسكريّ، حتّى تصل إلى الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكريّ.

١١) **نفي إمامة ومهدويّة محمّد بن علي الهادي** التي قال بها قسم من الشيعة الإمامية في ذلك الزمان وهم المحمّدية الذين رفضوا، كالإسماعيلية، الاعتراف بوفاته في حياة أبيه وأصرّوا على القول بحياته وغيبته ومهدويته، وذلك اعتماداً على وصية أبيه إليه. وقد اعتمد الشيخ الطوسي في **الغيبة** في إبطال هذا القول على موت السّيد محمّد، الظاهر، واعتبر إنكاره إنكاراً للضروريات[٣٠].

١٢) **إثبات إمامة الحسن العسكريّ ونفي مهدويته** حيث كان ذلك عملاً مهمّاً على طريق إثبات الإمامة والمهدوية لابنه محمّد. وقد توقّف الشيخ الطوسي في **الغيبة** عند هذه النقطة مليّاً، وجاء بعدّة روايات عن الإمام الهادي، يثبت فيها الإمامة والوصيّة للعسكريّ. ونقل حديثاً يتضمن حدوث البداء للّه في إمامة محمّد بن عليّ، ونقلها إلى أخيه الحسن العسكريّ[٣١].

واعتمد الطوسي في عملية إثبات إمامة العسكريّ على مجموعة من المعاجز الّتي رواها أبو هاشم الجعفريّ، والتي تدور حول محور علم الإمام بالغيب[٣٢].

وكان لا بدّ من إثبات وفاة الإمام العسكري اعتماداً على الظاهر، ونفي مهدويته وغيبته،

---

(٢٨) *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ٢٠٧.

(٢٩) *إكمال الدين*، ص ٣٩.

(٣٠) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٢٠.

(٣١) *المصدر نفسه*، ص ١٢١.

(٣٢) *المصدر نفسه*، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

وتأويل الأحاديث التي تدّعي القيام بعد الوفاة، وذلك لقطع الطريق على الذين قالوا بغيبة الإمام الحسن ومهدويته(٣٣).

١٣) نفي إمامة جعفر بن عليّ الهادي وقد اعتمدت هذه العملية على إسقاطه من أهلية الإمامة، فضلاً عن المهدوية، وذلك باتّهامه بشرب الخمر والفسق والفجور والكذب(٣٤).

واعتمد الشيخ الطوسي في مناقشة الشيعة الإمامية الفطحية الّذين قالوا بإمامة جعفر بن عليّ بعد وفاة أخيه الحسن العسكري، على مبدأ الوراثة العمودية في الإمامة واستمرارها في الأعقاب، وأعقاب الأعقاب، أبداً إلى يوم القيامة، وعدم جواز انتقالها إلى الأخوة أو أبناء العمّ(٣٥).

١٤) ضرورة استمرار الإمامة إلى يوم القيامة وكان لا بدّ من إثبات هذا المبدأ، في الطريق إلى القول بوجود محمد بن الحسن وذلك ردّاً على الفرقة الإمامية الّتي قالت بانقطاع الإمامة بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ، وقد قام عليّ بن بابويه القمّيّ بالردّ على هؤلاء، بإيراد حديث عن رسول اللّه (ص) يذكر فيه استمرار الإمامة في أهل البيت إلى يوم القيامة، وعدم توقيتها لفترة محدّدة فقط(٣٦).

واعتمد الشيخ المفيد على عدم جواز خلوّ الأرض من حجّة، أي من إمام معصوم، في عملية الاستدلال العقليّ على وجود الإمام، صاحب الزمان المهدي المنتظر(٣٧).

وروى الطوسي حديثاً عن أبي عبداللّه (ع): «أن الأرض لو بقيت بغير إمام ساعة لساخت»(٣٨).

وتمسّك الجراجكي في كتاب البرهان على صحّة طول عمر صاحب الزمان،

---

(٣٣) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٤٠ و ١٣٣.
(٣٤) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٣٢٠؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٣٣ و ١٣٦.
(٣٥) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٣٦.
(٣٦) القمّي، *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، ص ٢٣٣.
(٣٧) *الفصول المختارة*، ص ٤٠٢.
(٣٨) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٣٢.

بضرورة استمرار الإمامة في أهل البيت، وعدم جواز خلوّ الزمان من إمام، بعد وفاة العسكريّ، في الاستدلال على ضرورة استنتاج وجود الإمام صاحب الزمان، وعدم استحقاق غيره للإمامة[٣٩].

١٥) نفي وفاة المهدي وكانت الخطوة الأخيرة في عملية إثبات وجود الإمام المهديّ هي نفي وفاته، وتأويل الأحاديث الكثيرة التي كانت متداولة في تلك الأيام، والتي تتحدّث عن وفاة القائم وقيامه بعد الموت، وهي الأحاديث الّتي طبّقها أصحاب نظرة مهدوية الحسن العسكريّ عليه، وطبّقها آخرون على ابنه، فقالوا إنّه ولد ومات وَسَيَحْيا ويظهر في المستقبل، وقد ذكر بعضَها الطوسيُّ في **الغيبة** ولم يضعّفها، ولكنّه أوّلها بموت ذكره، وأشار إلى ضرورة التوقّف فيها والتمسّك بما هو معلوم[٤٠].

هذه هي فقرات الدليل العقلي، الذي يقدّمه المتكلّمون كأوّل وأهمّ دليل على وجود محمّد بن الحسن العسكريّ، ويمكن تلخيصه في نظرية الإمامة الإلهية لأهل البيت، القائمة على العصمة والنصّ والوراثة العمودية. وهو يتركز أساساً على مبدأ الوراثة العمودية وعدم جواز الجمع بين الأخوين في الإمامة، خلافاً للشيعة الإمامية الفطحية الذين لم يؤمنوا بهذا المبدأ فذهبوا إلى القول بإمامة جعفر بن عليّ، ولم يشاركوا الإثني عشرية بالقول بوجود ابن مغمور للحسن العسكريّ.

■

المبحث الثاني

الدليل الروائي على وجود المهدي

يعتمد الاستدلال على وجود الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ، بالدليل النقليّ، على القرآن الكريم، والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم (ص) والأئمّة من أهل البيت (ع) حول التبشير بالمهديّ المنتظر، وهي تنقسم إلى عدّة أقسام رئيسية:

---

(٣٩) الجراجكي، *البرهان على طول عمر صاحب الزمان*، ص ٢٤٣.

(٤٠) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٦٠ ـ ٢٨٢.

المطلب الأول

القرآن الكريم

١) قوله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لَتُفْسِدُنّ في الأرض مرّتين، ولتعلُنّ علوّاً كبيراً، فإذا جاء وعد أوْلٰهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار، ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم﴾ (الإسراء ١٧: ٤، ٥، ٦) وقد روى الكليني في **الكافي** عن أبي عبدالله (ع) أنها نزلت في القائم[٤١].

٢) قوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأتِ بكم اللّه جميعاً﴾ (البقرة ٢: ١٤٨)؛ وقد روى الكليني عن أبي جعفر (ع) أن المخاطب بها أصحاب القائم[٤٢].

٣) قوله تعالى: ﴿حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ﴾ (فصّلت ١٤: ٥٣) وقد روى الكلينيّ أيضاً أنها تعني خروج القائم من عند اللّه[٤٣].

٤) قوله تعالى: ﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾. (صٓ ٣٨: ٨٨) روى الكليني أن ذلك عند خروج القائم؛ وقوله تعالى: ﴿وقل جاء الحقّ وزهق الباطل﴾ (الإسراء ١٧: ٨١) إذا قام القائم ذهبت دولة الباطل[٤٤].

٥) قوله تعالى: ﴿فلما أحسّوا بأسنا إذا هم منها يركضون، لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلّكم تُسألون﴾ (الأنبياء ٢١: ١٢، ١٣) وقد روى الكليني عن أبي جعفر (ع) أنه قال: إذا قام القائم وبعث إلى بني أمية بالشام هربوا إلى الروم... فإذا نزل بحضرتهم أصحاب القائم طلبوا الأمان والصلح، فيقول أصحاب القائم: لا نفعل حتّى تدفعوا إلينا مَنْ قِبَلَكم مِنّا فيدفعونهم إليهم، فذلك قوله: ﴿لا تركضوا وارجعوا إلى ما أُتْرِفْتُم فيه﴾ (الأنبياء ١٢: ١٣) ويسألهم عن الكنوز، وهو أعلم بها، فيقولون: ﴿يا ويلنا إنّا كنّا ظالمين، فما زالت تلك دعواهم حتّى جعلناهم حصيداً خامدين﴾ (الأنبياء ١٢: ١٥) بالسيف[٤٥].

٦) قوله تعالى: ﴿حتى إذا رأوا ما يوعدون﴾ (مريم ١٩: ٧٥) وذلك بظهور القائم، كما يقول عليّ بن إبراهيم القمّيّ في تفسيره[٤٦].

---

(٤١) الكليني، **الكافي**، الروضة، ص ١٧٥.

(٤٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٦٠؛ والعياشي، **التفسير**، ج ١، ص ٦٦.

(٤٣) الكليني، **الكافي**، ص ٣١٢.

(٤٤) **المصدر نفسه**، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٤٥) **المصدر نفسه**، ص ٤٤.

(٤٦) القمي، **التفسير**، ج ٢، ص ٣٩٠.

٧) قوله تعالى: ﴿يوم يسمعون الصيحة بالحقّ ذلك يوم الخروج﴾ (قٓ ٥٠: ٤٢) أي صيحة القائم من السماء[٤٧].

٨) قوله تعالى: ﴿ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون﴾ (التوبة ٩: ٣٣) إنّ المقصود هو المهديّ من ولد فاطمة.

٩) قوله تعالى: ﴿وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض﴾ (النور ٢٤: ٥٥).

١٠) قوله تعالى: ﴿ونريد أن نَمُنّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص ٢٨: ٥).

وكلّ هذه الآيات تُؤوّل بالمهديّ القائم.

المطلب الثاني

١) **الروايات الواردة حول المهدي والقائم** وذلك مثل: «المهدي يخرج في آخر الزمان»؛ و «ابشروا بالمهدي...» و «القائم لا يقوم حتّى ينادى منادي السماء...»؛ و «لا تذهب الدنيا حتّى يلي هذه الأمة رجلٌ من أهل بيتي يقال له المهديّ»؛ و «المهديّ من ولد فاطمة»؛ و «المهديّ من ولد الحسين»... وهي روايات كثيرة يرويها الكليني في *الكافي*، والنعماني في *الغيبة*، والصدّوق في *إكمال الدين*، والطوسي في *الغيبة*، والمفيد في *الإرشاد*، وهي وإن كانت عامّة غير محدّدة بشخص معيّن، إلّا أنّ كثيراً من المؤلّفين حول الإمام الثاني عشر يستخلصون منها دليلاً على وجوده وولادته، وذلك بعد إضافة روايات أخرى عن الإمام الجواد والإمام الهادي أن المهدي من أولادهما[٤٨].

٢) **الروايات الواردة حول الغيبة والغائب** وذلك مثل: «المهدي من ولدي تكون له غيبة وحيرة»؛ و «إن الثابتين على القول بالمهديّ في زمان غيبته لأعزّ من الكبريت الأحمر»؛ و «المهديّ... له غيبة وحيرة تضلّ الخلق عن أديانهم»؛ و «للقائم منّا غيبةٌ أمدها طويل»؛ و «لا بدّ لصاحب هذا الأمر من عزلة أو غيبة»؛ و «إن للقائم غيبة قبل ظهوره» و«إن لصاحب هذا الأمر غيبتين، إحداهما تطول حتّى يقول بعضهم مات، وبعضهم يقول

(٤٧) *المصدر نفسه*، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٤٨) الصدوق، *إكمال الدين*، ٣٧٨؛ الخزاز، *كفاية الأثر*، ص ٢٧٧.

قُتل، وبعضهم يقول ذهب، فلا يقى على أمره من أصحابه إلّا نفر يسير».

وقد اتّخذ القائلون بوجود الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ، من تلك الأحاديث دليلاً على صحّة نظريتهم، وقال محمّد بن أبي زينب النعمانيّ في *الغيبة*: «لو لم يكن يروى في الغيبة إلّا هذا الحديث (الأخير) لكان فيه كفاية لمن تأمّله»[٤٩].

واعتبر محمّد بن عليّ بن بابويه الصدّوق، نقلَ الشيعة لتلك الروايات الّتي تتحدّث عن الغيبة قبل وقوعها دليلاً على صحّتها[٥٠]. وقال إن عدم ظهور النصّ والخلف بعد الحسن العسكريّ وغيبة الإمام المهديّ واختفاء شخصه، واختلاف الشيعة ووقوع الحيرة من أمره، كما جاء في الروايات الماضية دليلٌ على كون المهديّ ووجوده وغيبته[٥١].

وقال الشيخ الطوسي في *الغيبة*: «إن موضع الاستدلال من هذه الأخبار ما تضمّن الخبر بالشيء قبل كونه، فكان كما تضمّنه، فكان ذلك دلالة على صحّة ما ذهبنا إليه من إمامة ابن الحسن، لأنّ العلم بما يكون لا يحصل إلّا من جهة علّام الغيوب، فلو لم يُروَ إلّا خبر واحد ووافق مخبره ما تضمّنه الخبر لكان ذلك كافياً»[٥٢].

وقال أيضاً: «إنّ ما يدلّ على إمامة ابن الحسن وصحّة غيبته ما ظهر وانتشر من الأخبار الذائعة عن آبائه، قبل هذه الأوقات بزمان طويل، من أن لصاحب هذا الأمر غيبة، وصفة غيبته وما يجري فيها من الاختلاف ويحدث فيها من الحوادث، وأنه يكون له غيبتان إحداهما أطول من الأخرى... وإن الأولى يُعرف فيها خبره، والثانية لا يُعرف فيها أخباره... فوافق ذلك ما تضمّنه الأخبار، ولولا صحّتها وصحّة إمامته لما وافق ذلك، ولا يكون ذلك إلّا بإعلام اللّه تعالى على لسان نبيّه»[٥٣].

٣) الروايات الواردة حول الإثني عشر إماماً وذلك مثل حديث النبيّ (ص): «يكون بعدي اثنا عشر خليفة»؛ أو «لا يزال أمر أمّتي ظاهراً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش»؛ أو «يلي هذه الأمّة اثنا عشر... كلّهم من قريش لا يرى مثلهم»؛ أو «يكون بعدي اثنا عشر أميراً كلّهم من قريش».

---

(٤٩) النعماني، *الغيبة*، ص ١١٦.

(٥٠) الصدّوق، *إكمال الدين*، ص ١٩.

(٥١) *المصدر نفسه*، ص ١١٣.

(٥٢) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٠٩.

(٥٣) *المصدر نفسه*، ص ١١٠.

وهذه روايات كلها من طرق أهل السنّة، وقد رواها الصدّوق، وقال تعليقاً عليها: «نقل مخالفونا من أصحاب الحديث نقلاً ظاهراً مستفيضاً من حديث جابر بن سمرة السوائي عن رسول اللّه... وقد أخرجت طرق هذا الحديث... فدلّ على أن الأخبار الّتي في أيدي الإمامية عن النبيّ والأئمّة بذكر الأئمّة الإثني عشر أخبار صحيحة»[٥٤].

كما رواها الكلينيّ في **الكافي**[٥٥]، والطوسي في **الغيبة**[٥٦].

أمّا الروايات الشيعية الواردة حول موضوع الإثني عشرية فقد ذكر الكلينيّ في **الكافي** منها حوالى سبع عشرة رواية، وذكر الصدّوق في **اكمال الدين** حوالى بضع وثلاثين رواية... وروى الخزاز في **كفاية الاثر في النص على الائمّة الإثني عشر** حوالى مائتي رواية، وقال عنها إنها متواترة «وذلك لعدم إمكانية اتفاق صحابة رسول اللّه وخيار العترة والتابعين الّذين يُنقل عنهم شطر من الروايات على الكذب»[٥٧].

وتعتمد النظرية الإثني عشرية، حسب الرواية الشيعية الّتي تذكر أسماء الأئمّة الإثني عشر، في قائمة مُعدّة من قبل، على كتاب سليم بن قيس الهلاليّ الّذي يقول إن الشيعة كانوا يحتفظون بالقائمة الإثني عشرية في بيوتهم خلال القرون الثلاثة السابقة.

وقد قال ابن أبي زينب النعمانيّ عن كتاب سليم: «إنه ليس بين جميع الشيعة ممّن حمل العلم ورواه عن الأئمّة خلاف في أنّ كتاب سليم بن قيس الهلاليّ أصلٌ من كتب الأصول الّتي رواها أهل العلم، وحملة حديث أهل البيت وأقدمها، وهو من الأصول الّتي يرجع إليها الشيعة ويعوّل عليها»[٥٨].

اتّخذ الصدّوق وسائر المتكلّمين من تلك الروايات، التي اعتبروها متواترة، دليلاً على وجود وولادة الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ من حيث إنه لا بدّ أن يكمل الرقم (١٢) المُخبَر به من قبل، ومن دونه يصبح عدد الأئمّة أحد عشر خلافاً للأحاديث، ومن حيث إن الروايات قد جاءت بأنّ المهديّ من أهل البيت ومن ولد الحسين، وقد مضى الأئمّة الأحد عشر ولم يظهر واحد منهم، فتحتّم أنّه المهديّ الذي

---

(٥٤) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٦٧ - ٦٨.

(٥٥) الكليني، **الكافي**، ج ١ ص ٥٢٥ - ٥٣٤.

(٥٦) الطوسي، **الغيبة**، ص ٨٨ - ٩٠.

(٥٧) الخزاز، **كفاية الاثر**، ص ٢٠١.

(٥٨) النعماني، **الغيبة**، ص ٧٧.

سوف يظهر ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[٥٩].

واعتبر الطوسيّ إجماع الطائفتين المختلفتين والفرقتين المتباينتين، العامة والإمامية، على أن الأئمّة بعد النبيّ (ص) اثنا عشر، لا يزيدون ولا ينقصون، دليلاً على ولادة صاحب الزمان وصحّة غيبته، وقال إن الشيعة يروون تلك الأخبار على وجه التواتر خلفاً عن سلف[٦٠].

٤) **المهدي الإمام الثاني عشر** وإضافة إلى ذلك توجد في التراث الشيعي أكثر من سبعين رواية عن رسول اللّه (ص) وأهل البيت (ع) تتحدّث عن المهدي والقائم بصراحة أنه الإمام الثاني عشر أو التاسع من ولد الحسين، وبعضها يذكره بالاسم الصريح الكامل، وبعضها يكتفي بالإشارة إليه بالكنية واللقب. ومن تلك الروايات ما ذكره الصدّوق في *اكمال الدين* عن رسول اللّه (ص): «إن خلفائي وأوصيائي وحجج اللّه على الخلق بعدي اثنا عشر، أوّلهم أخي وآخرهم ولدي المهديّ...»[٦١].

وما عنه أيضاً: «إن اللّه عزّ وجلّ اختار... من عليّ الحسن والحسين، واختار من الحسين الأوصياء من ولده... تاسعهم قائمهم»[٦٢].

وما عن أمير المؤمنين (ع): «إني فكّرت في مولود يكون من ظهري الحادي عشر من ولدي هو المهديّ»[٦٣].

وما عن الحسين بن عليّ (ع): «التاسع من ولدي... هو قائمنا أهل البيت يصلح اللّه تبارك وتعالى أمره في ليلة واحدة»[٦٤].

وما عن أبي عبداللّه (ع): «إنّ الغيبة ستقع بالسادس من ولدي، وهو الثاني عشر من الأئمّة الهداة بعد رسول اللّه، أوّلهم أمير المؤمنين وآخرهم بقيّة اللّه في الأرض وصاحب الزمان»[٦٥].

---

(٥٩) *اكمال الدين*، ص ٦٦.
(٦٠) الطوسي، *الغيبة*، ص ٨٨ و ١٠٠.
(٦١) الصدّوق، *اكمال الدين*، ص ٢٨٠.
(٦٢) *المصدر نفسه*، ص ٢٨١.
(٦٣) *المصدر نفسه*، ص ٢٨٩.
(٦٤) *المصدر نفسه*، ص ٣١٦.
(٦٥) *المصدر نفسه*، ص ٣٤٢.

وما عن الإمام الرضا (ع): «إنّ القائم هو... الرابع من ولدي»[٦٦].

وما عنه أيضاً: «الإمام بعدي محمّد ابني، وبعده ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه الحسن، وبعد الحسن ابنه الحجّة القائم المنتظر»[٦٧].

وما عن الإمام الهادي (ع): «إن الإمام بعدي الحسن ابني وبعد الحسن ابنه القائم»[٦٨].
وما عن أبي عبدالله، عن جابر بن عبدالله الأنصاري، أنه دخل على فاطمة الزهراء في حياة رسول الله ليهنّئها بولادة الحسين، فرأى في يدها لوحاً أخضر، ورأى فيه كتاباً شبه نور الشمس، فسألها عن ذلك فقالت له: هذا اللوح أهداه الله إلى رسول الله، فيه اسم أبي واسم بَعْلي واسم ابنيّ وأسماء الأوصياء من ولدي، فأعطانيه أبي ليسرّني بذلك... وكان فيه أسماء الأئمّة الإثني عشر، واحداً واحداً... وأن الأخير منهم (م ح م د) يبعثه الله رحمة للعالمين[٦٩].

٥) حتمية وجود الحجة في الأرض وهناك أحاديث أخرى تؤكّد على ضرورة وجود الحجّة في الأرض وعدم جواز خلوّها من الإمام، مثل ما يروى عن رسول الله في كتب السنّة: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية، ومن نزع يداً من طاعة جاء يوم القيامة لا حجّة له»، وما عن الإمام الصادق: «من مات وهو لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية» الذي يرويه سليم بن قيس في كتابه، والصدّوق في *اكمال الدين* (ص ٤١٣) والكليني في *الكافي* (ج ١، ص ٣٧٦)، والنعماني في *الغيبة* (ص ١٢٩)، والمفيد في *الاختصاص* (ص ٢٦٨)، و *الرسائل* (ص ٣٨٤).

والحديث الآخر الذي يرويه عن الإمام الصادق: «لن تخلو الأرض من رجل يعرف الحقّ، فإذا زاد الناس فيه قال: زادوا، وإذا نقصوا قال: قد نقصوا، وإذا جاؤوا به صدقهم، ولو لم يكن ذلك كذلك لم يعرف الحقّ من الباطل» كلٌّ من البرقي في *المحاسن* (ص ٢٣٥)، والصدّوق في *علل الشرائع* (ج ١، ص ٢٠٠)، والمفيد في *الاختصاص* (ص ٢٨٩).

---

(٦٦) الصدّوق، *اكمال الدين*، ص ٣٧٩.
(٦٧) *المصدر نفسه*، ص ٣٧٢.
(٦٨) *المصدر نفسه*، ص ٣٨٣.
(٦٩) *المصدر نفسه*، ص ٣٠٥؛ *الكافي*، ج ١، ص ٥٢٧.

وما يروى أيضاً عن الإمام الصادق من «أن اللّه جلّ وعزّ، أجلّ وأعظم من أن يترك الأرض بغير إمام» والذي يرويه كلٌّ من الصّفار في **بصائر الدرجات** (ص ٤٨٥) والكلينيّ في **الكافي** (ج ١، ص ١٧٨)، والصدّوق في **اكمال الدين** (ص ٢٢٩).

وما يروى عنه أيضاً، من أنه قال: «ما ترك اللّه عزّ وجلّ الأرض بغير إمام قطّ منذ قبض آدم (ع) يهتدى به إلى اللّه عزّ وجلّ، وهو الحجّة على العباد، من تركه ضلّ ومن لزمه نجا حقّاً على اللّه عزّ وجلّ»[٧٠].

وما يروى أيضاً عن الإمام الصادق من أنه «لو خلت الأرض طرفة عين من حجّة لساخت بأهلها». والذي يرويه الصّفار في **بصائر الدرجات** (ص ٤٨١)، والكليني في **الكافي** (ج ١، ص ١٧٩) والنعماني في **الغيبة** (ص ١٣٩) والصدّوق في **علل الشرائع** (ص ١٩٧) و**اكمال الدين** (ص ٢٠١).

إذاً فإنّ الدليل النقليّ كان يتألّف من عدّة مجاميع من الآيات والروايات التي تتحدّث عن القائم والمهديّ بصورة عامّة، وتلك التي تخصّصه في أهل البيت وفي أولاد الإمام عليّ (ع) وفي أولاد السيدة فاطمة الزهراء (ع)، وفي أولاد الإمام الحسين وفي أولاد الإمام الصادق وفي أولاد الإمام الجواد، والهادي والعسكري (عليهم السلام) إضافة إلى الروايات التي كانت تتحدّث عن عدد الأئمة الإثني عشر، وعن ولادة (الإمام المهدي) واسمه، وهذا ما يؤدّي إلى الإيمان بولادة ووجود الإمام الثاني عشر الحجّة ابن الحسن العسكريّ، واستمرار حياته، بالرغم من عدم ظهوره في حياة أبيه أو الوصيّة له أو الإشارة المباشرة منه إليه.

■

المبحث الثالث

الدليل التاريخي

المطلب الأول

ولادة المهدي يعترف الدليل التاريخي بأن الظاهر من حياة الإمام العسكريّ وسيرته ينفي أن يكون له ولد، ولكنّه يقول إنّ الظروف السياسية لم تكن لتسمح للحسن العسكريّ بإعلان وجود ولد له، وإنّ الخوف عليه من السلطات العبّاسية الّتي كانت تعلم من قبل أنه الإمام المهديّ الذي سوف يزلزل عرشها، هو الّذي أجبر الإمام على إخفاء أمر ولادة ابنه

---

(٧٠) **اكمال الدين**، ص ٢٢٠.

المهديّ المنتظر. ثمّ يذهب الدليل التاريخي ليذكر تفاصيل ولادة محمّد بن الحسن العسكريّ والظروف الّتي أحاطت بها، وقصص الّذين شاهدوه والتقوا به في مختلف مراحل حياته، أيّام أبيه وبعد وفاته.

أم المهدي تختلف الروايات حول اسم أمّ المهدي، فبينما يقول الشيخ الأقدم ابن أبي الثلج البغداديّ في *تاريخ الائمة*، والمسعودي في *اثبات الوصية*، والطوسي في *الغيبة*، والمجلسي في *بحار الانوار* إن اسمها نرجس، يقول محمّد بن عليّ الصدّوق في *اكمال الدين* إن اسمها مليكة، وهي بنت يشوعا بن قيصر ملك الروم في ذلك الزمان، وإنها رأت الإمام الحسن العسكريّ في المنام فأحبّته وتزوّجته، وهربت من أبيها الّذي كان يريد تزويجها من ابن أخيه، ووقعت في الأسر حيث أرسل الإمام الهادي نخّاساً لشرائها من سوق الرقيق في بغداد[٧١].

ولكنّ المسعودي يقول إنّها كانت جارية ولدت في بيت بعض أخوات أبي الحسن عليّ بن محمّد، وربّتها في بيتها فلمّا كبرت وعبلت دخل أبو محمّد فنظر إليها فأعجبته، وطلب من عمّته أن تستأذن أباه في دفعها إليه، ففعلت[٧٢].

ويقول الصدّوق في رواية أخرى إنّ اسم أمّ المهديّ هو صقيل، وإنها ماتت في حياة الحسن العسكريّ[٧٣].

وهناك عدّة أسماء أخرى يذكرها المجلسيّ هي سوسن وريحانة وخمط، وينقل عن الشهيد الأوّل في *الدروس*: إنها حرّة وإنّ اسمها مريم بنت زيد العلوية[٧٤].

تاريخ ولادته اختلفت الروايات حول تاريخ مولد الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، وأخذ قوم من الشيعة الأوائل بدعوى الجارية نرجس بالحمل، بعد وفاة الإمام العسكريّ، وقالوا إنها ولدت المهديّ بعد ذلك بثمانية أشهر[٧٥].

ويقول الشيخ المفيد في *رسالة مولد الائمة* (ص ٦) إنه ولد في الثامن من شهر ذي

---

(٧١) *اكمال الدين*، ص ٤١٧.

(٧٢) *اثبات الوصية*، ١٩٥.

(٧٣) *اكمال الدين*، ص ٤٣١.

(٧٤) *بحار الانوار*، ج ٥١، ص ٤٣٢.

(٧٥) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٣؛ الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ١١٤.

القعدة سنة ٢٥٧ أو ٢٥٨ هـ ويقول: إنه كان له، عند وفاة أبيه، سنتان وأربعة أشهر. كما يقول في **الفصول المختارة** إنه ولد في النصف من شعبان من سنة ٢٥٥ هـ[٧٦]، ويقول في رواية أخرى إنه ولد سنة ٢٥٢ هـ، وكان سنّه عند وفاة أبيه ثماني سنوات[٧٧].

ولكنّ الشيخ الصدّوق يقول في **اكمال الدين** إن مولده كان في ٨ شعبان سنة ٢٥٦ هـ[٧٨].

أمّا الشيخ الطوسي فيقول في **الغيبة** إنه ولد في النصف من رمضان[٧٩]. دون أن يحدّد السنة، ويتّفق في رواية أخرى مع الشيخ المفيد في أنه ولد في النصف من شعبان سنة ٢٥٥ هـ[٨٠].

وكان من الطبيعيّ أن تختلف هذه الروايات في تحديد تاريخ مولد شخص تقول إنه ولد بصورة سرّية، وظلّ أمره مخفيّاً.

كيفية ولادته يعتمد الصدّوق والطوسيّ والمسعوديّ والخصيبيّ، الذين يروون قصّة ولادة الإمام المهديّ، على رواية واحدة ينسبونها إلى حكيمة أو خديجة عمّة الإمام العسكريّ، وتقول فيها:

«بعث إليّ أبو محمّد الحسن بن عليّ، فقال: يا عمّة اجعلي إفطارك هذه الليلة عندنا فإنها ليلة النصف من شعبان، فإنّ اللّه تبارك وتعالى سيظهر في هذه الليلة الحجّة، قالت فقلت له: ومن أمّه؟ فقال لي: من نرجس، قلت له: جعلني اللّه فداك ما بها أثر، فقال: هو ما أقول لك.

«قالت فجئت... فلمّا سلّمت وجلست، جاءت تنزع خفّيّ وقالت لي: يا سيّدتي وسيّدة أهلي: كيف أمسيت؟... فقلت لها: بل أنت سيّدتي وسيّدة أهلي، قالت: فأنكرت قولي وقالت: ما هذا يا عمّة؟!.. فقلت لها: يا بنيّة، إن اللّه تعالى سيهب لك في ليلتك هذه غلاماً سيّداً في الدنيا والآخرة. قالت فخجلت واستحيت... فلمّا أن فرغت من صلاة العشاء الآخرة أفطرت وأخذت مضجعي فرقدت، فلمّا كان في جوف الليل قمت إلى الصلاة...

---

(٧٦) **الفصول المختارة**، ص ٢٥٨.

(٧٧) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٨.

(٧٨) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٤٣٢.

(٧٩) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٤٣.

(٨٠) **المصدر نفسه**، ص ١٤١.

ففرغت من صلاتي، وهي نائمة ليس بها حادث، ثمّ جلستُ معقبة... ثمّ اضطجعت... ثمّ انتبهت فزعةً وهي راقدة... ثمّ قامت فصلّت ونامت.

«قالت حكيمة: وخرجت أتفقّد الفجر فإذا أنا بالفجر الأوّل كذنب السرحان، وهي نائمة، فدخلني الشكّ، فصاح أبو محمّد (ع) من المجلس فقال: لا تعجلي يا عمّة فهاك الأمر قد قرب.

«قالت: فبينما أنا كذلك إذ انتبهت فزعة فوثبت إليها فقلت: اسم اللّه عليك، ثمّ قلت لها: أتحسّين شيئاً؟ قالت: نعم، يا عمّة. فقلت لها: اجمعي نفسك واجمعي قلبك فهو ما قلت لك.

«قالت: فأخذتني فترة فانتبهت بحسّ سيّدي فكشفت الثوب عنه فإذا أنا به ساجداً يتلقّى الأرض بمساجده، فضممته إليّ فإذا أنا به نظيف متنظّف، فصاح بي أبو محمّد: هلمّي إليّ ابني يا عمّة، فجئت به إليه فوضع يديه تحت إليتيه وظهره ووضع قدميه على صدره، ثمّ أدلى لسانه في فيه وأمرّ يده على عينيه وسمعه ومفاصله، ثمّ قال: تكلّم يا بنيّ، فقال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً رسول اللّه، ثمّ صلّى على عليّ أمير المؤمنين وعلى الأئمّة إلى أن وقف على أبيه ثمّ أحجم.

«ثمّ قال أبو محمّد: يا عمّة اذهبي به إلى أمّه ليسلّم عليها وائتيني به، فذهبت به فسلّم عليها ورددته فوضعته في المجلس، ثمّ قال: يا عمّة إذا كان يوم السابع فأتينا.

«قالت حكيمة: فلمّا أصبحت جئت لأسلّم على أبي محمّد وكشفت الستر لأتفقّد سيّدي فلم أره، فقلت: جُعلت فداك ما فعل سيّدي؟ فقال: يا عمّة استودعناه الّذي استودعته أمّ موسى...

«قالت حكيمة: فلمّا كان في اليوم السابع جئت فسلّمت وجلست، فقال: هلمّي إليّ ابني، فجئت بسيّدي وهو في الخرقة، ففعل به كفعلته الأولى، ثمّ أدلى لسانه في فيه كأنّه يغذّيه لبناً أو عسلاً، ثمّ قال: تكلّم يا بنيّ، فقال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وثنّى بالصلاة على محمّد وعلى أمير المؤمنين وعلى الأئمّة الطاهرين، حتّى وقف على أبيه، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم... ونريد أن نَمُنّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّةً ونجعلهم الوارثين، ونمكّن لهم في الأرض ونُري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾ (القصص ٢٨: ٥، ٦)»[٨١].

---

(٨١) الصدوق، اكمال الدين، ص ٤٢٤.

وتقول حكيمة في رواية أخرى يذكرها الصدّوق، إنّ نرجس لم يكن بها أيّ أثر للحمل وإنها لم تكن تعرف ذلك، وعندما قالت لها حليمة إنّها ستلد هذه الليلة استغربت وقالت: «يا مولاتي ما أرى شيئاً من هذا»[٨٢] حتّى إذا كان آخر الليل وقت طلوع الفجر وثبت فزعةً وقالت: «ظهر بي الأمر الذي أخبرك مولاي». وتقول الرواية إن حليمة أقبلت تقرأ على نرجس القرآن فأجابها الجنين من بطن أمّه... يقرأ مثلما تقرأ وسلّم عليها، ممّا أثار فزعها. ولكنّ الرواية تقول إنّ نرجس غُيّبت عن حليمة فلم ترها كأنّه ضُرب بينها وبين نرجس حجاب، ممّا أثار استغرابها وصراخها ولجوءها إلى أبي محمّد، حيث قال لها: ارجعي يا عمّة وستجدينها في مكانها.

«قالت حليمة: فرجعت... فلم ألبث أن كشفت الغطاء الّذي كان بيني وبينها، وإذا أنا بها وعليها من أثر النور ما غشّى بصري، وإذا بالصبيّ ساجداً لوجهه»[٨٣].

وتضيف هذه الرواية موضوعاً آخر هو تحليق عدد من الطيور فوق رأس الوليد، وقول الحسن لطير منها: احمله واحفظه وردّه إلينا في كلّ أربعين يوماً، فتناوله الطير وطار به في جوّ السماء، ممّا جعل أمّه تبكي لفراقه.

«قالت حليمة: فقلت: وما هذا الطير؟ فقال: هذا روح القدس الموكل بالأئمّة يُوفّقهم ويُسدّدهم ويُربيهم بالعلم. فلمّا كان بعد أربعين يوماً ردّ الغلام وكان يمشي كأنه ابن سنتين، ممّا دفعها للتساؤل بدهشة، فقال لها أخوها الحسن: إنّ أولاد الأنبياء والأوصياء إذا كانوا أئمّة ينشؤون بخلاف ما ينشأ غيرهم، وإنّ الصبيّ منّا إذا كان أتى عليه شهر كان كمن أتى عليه سنة، وإنّ الصبي منّا ليتكلّم في بطن أمّه ويقرأ القرآن، ويتعبد ربّه عزّ وجلّ، وعند الرضاع تطيعه الملائكة وتنزل عليه صباحاً ومساءً».

وتواصل الرواية نقلاً عن حليمة: إنها لم تزل ترى ذلك الصبيّ في كلّ أربعين يوماً، إلى أن رأته رجلاً قبل مضيّ أبي محمد بأيّام قلائل فلم تعرفه، وقالت لابن أخيها: من هذا الّذي تأمرني أن أجلس بين يديه؟! فقال لها: هذا ابن نرجس، وهذا خليفتي من بعدي، وعن قليل تفقدونني فاسمعي له وأطيعي.

«قالت حليمة: فمضى أبو محمّد بعد ذلك بأيّام قلائل وافترق الناس كما ترى... ووالله

(٨٢) الصدوق، إكمال الدين، ص ٤٢٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

إنّي لأراه صباحاً مساءً وإنه لينبّئني عمّا تسألون عنه فأخبركم، ووالله إنّي لأريد أن أسأله عن الشيء فيبدأني به وإنّه ليردّ عليّ الأمر فيخرج إليّ منه جوابه من ساعته من غير مسألتي»[٨٤].

رواية الطوسي لقصة ولادة المهدي يورد الطوسي في الغيبة قصّة ولادة المهديّ، ولكنْ لا يذكر قصّة الطيور وروح القدس وأخذ الوليد المهديّ... بل يقول: إن حكيمة ودّعت أبا محمّد وانصرفت إلى منزلها في أعقاب ولادة المهديّ، وعندما اشتاقت له، بعد ثلاثة أيّام، رجعت ففتّشت عنه في غرفته فلم تجد له أثراً، ولا سمعت له ذكراً، فكرهت أن تسأل، ودخلت على أبي محمّد فبدأها بالقول: «هو يا عمّة في كنف اللّه، أحرزه وستره حتّى يأذن اللّه له، فإذا غيّب اللّه شخصي وتوفّاني ورأيتِ شيعتي قد اختلفوا، فأخبري الثقات منهم... وليكن عندك مستوراً وعندهم مكتوماً، فإنّ وليّ اللّه يغيّبه اللّه عن خلقه ويحجبه عن عباده فلا يراه أحد حتّى يقدّم له جبرائيل فرسه ليقضي اللّه أمراً كان مفعولاً»[٨٥].

ويضيف الطوسي، في رواية أخرى، قول الحسن لعمّته: «استودعناه الّذي استودعته أمّ موسى»، والطلب منها أن تأتي في اليوم السابع، حيث يعود المهديّ فتراه حليمة[٨٦].

ويقول في رواية ثالثة إن حكيمة دخلت بعد ثلاثة أيّام فرأت المهديّ في المهد، وعليه ثوب أخضر، وكان نائماً على قفاه غير محزوم ولا مقموط، ففتح عينيه وجعل يضحك لها ويناجيها بأصبعه، ثم غاب بعد ذلك[٨٧].

ويقول في رواية رابعة إن حكيمة وجدت على ذراع المهديّ عند ولادته مكتوباً: ﴿جاء الحقّ وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقا﴾ (ص ٣٨: ٨٨) كما وجدته مفروغاً منه، (أي مختوناً)، وإنه رفع بينها وبين المهديّ مع أبيه الحسن كالحجاب، فلم تر أحداً، فقالت أين مولاي؟!... فقال لها الحسن: أخذه من هو أحقّ منك ومنّا. وعندما عادت بعد أربعين يوماً وجدت المهديّ يمشي في الدار فلم ترَ وجهاً أحسن من وجهه ولا لغةً أفصح من لغته، وعندما تعجّبت من ذلك وقالت: «أرى من أمره ما أرى وله أربعون يوماً» تبسّم أبو محمّد

(٨٤) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٤٣٠.
(٨٥) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٤١.
(٨٦) *المصدر نفسه*، ص ١٤٢.
(٨٧) *المصدر نفسه*، ص ١٤٣.

وقال: «يا عمّتي أما علمت أنّا معاشر الأئمّة ننشأ في اليوم كما ينشأ غيرنا في السنة؟» فقامت وانصرفت ولم تره بعد ذلك[٨٨].

ويروي الطوسي عن خادمتين للإمام العسكري، نسيم ومارية، أنّهما قالتا: «لمّا خرج صاحب الزمان من بطن أمّه سقط جاثياً على ركبتيه رافعاً سبّابته نحو السماء، ثمّ عطس فقال: الحمد للّه رب العالمين وصلّى اللّه على محمد وآله داخراً للّه غير مستنكف ولا مستكبر، ثمّ قال: زعمت الظلمة أن حجّة اللّه داحضة، ولو أذن لنا في الكلام لزال الشكّ»[٨٩].

ويضيف المسعودي والخصيبي جانباً آخر إلى قصّة ولادة المهديّ فيقولان إن المهديّ ولد من فخذ أمه، وينقلان عن الإمام العسكريّ قوله لعمّته حكيمة: «إن الأئمّة لا يحملون في البطون وإنّما يحملون في الجنوب»[٩٠].

ويتّفق المسعوديّ مع الصدّوق والطوسيّ في أنّ حليمة نامت في تلك اللحظات وهي قاعدة، ووقع عليها سباتٌ لم تتمالك نفسها منه، ولم تحسّ إلّا على صوت الوليد تحت نرجس وصوت أبيه يناديها: «يا عمّتي هاتي ابني» ويقول إنّ المهديّ اختفى في ذلك اليوم وعاد بعد أسبوع، فرأته حليمة مرّةً أخرى، ثمّ اختفى ولم تره حتّى أربعين يوماً، حيث شاهدته يمشي[٩١].

ويختلف المسعوديّ مع الصدّوق الّذي ذكر في روايته أن الإمام ينشأ في الشهر كما ينشأ غيره في السنة؛ ومع الطوسيّ الّذي ذكر أن الإمام ينشأ في اليوم كما ينشأ غيره في السنة، فيقلّل المسعودي النسبة، وينقل عن العسكريّ قوله لحكيمة: «أو ما علمتِ يا عمّتي أنّا معاشر الأوصياء ننشأ في اليوم مثل ما ينشأ غيرنا في الجمعة؟ وننشأ في الجمعة مثل ما ينشأ غيرنا في الشهر وننشأ في الشهر مثل ما ينشأ غيرنا في السنة؟»[٩٢].

ويروي المسعوديّ أخيراً عن أبي محمّد العسكريّ أنّه قال: «لمّا ولد الصاحب بعث اللّه

---

(٨٨) *المصدر نفسه*، ص ١٤٥.

(٨٩) *المصدر نفسه*.

(٩٠) المسعودي، *اثبات الوصية*، ص ١٩٦؛ الخصيبي، *الهداية الكبرى*.

(٩١) المسعودي، *اثبات الوصية*، ص ١٩٧.

(٩٢) *المصدر نفسه*، ص ١٩٧.

عزّ وجلّ ملكين فحملاه إلى سرادق العرش حتّى وقف بين يدي اللّه فقال له: مرحباً بك... بك أعطي وبك أعفو وبك أعذّب»[٩٣].

سرية الولادة ومع أن رواية حكيمة السابقة تقول إن أمر الولادة ظلّ سرّياً مكتوماً عن الجميع، وإنّ الإمام الحسن طلب منها إذا رأت اختلاف الشيعة بعد وفاته أن تخبر الخواصّ فقط، إلّا أنّ الصدّوق يذكر في *اكمال الدين* أنّ الإمام الحسن العسكريّ أخبر كبير الشيعة في قم، أحمد بن إسحاق، وأنّه كتب له «وُلد لنا مولودٌ فليكن عندك مستوراً وعن جميع الناس مكتوماً، فإنّا لم نظهر عليه إلّا الأقرب لقرابته والمولى لولايته، أحببنا إعلامك ليسرّك اللّه به مثل ما سرّنا به، والسلام»[٩٤].

وفي رواية أخرى يقول الصدّوق: إن أحمد بن إسحاق دخل على الإمام العسكريّ يوماً، فسأله عن الإمام والخليفة بعده، فنهض مسرعاً فدخل البيت ثمّ خرج وعلى عاتقه غلام من أبناء الثلاث سنين، وقال له: «يا أحمد لولا كرامتك على اللّه عزّ وجلّ وعلى حججه ما عرضت عليك ابني هذا»[٩٥].

ويقول الفضل بن شاذان في *كشف الحق* إنّ الحسن قال: «ولد وليّ اللّه وحجّته على عباده وخليفتي من بعدي ليلة النصف من شعبان، وكان أوّل من غسله رضوان خازن الجنّة ثمّ غسلته حكيمة».

ويقول الصدّوق إنّ من الذين علموا بخبر الولادة أبا الفضل الحسن بن الحسين العلويّ، الّذي يقول إنه دخل على أبي محمّد بسرّ من رأى وهنّأه بولادة ابنه. وكان منهم أيضاً أبو هارون الّذي يقول إنه رأى صاحب الزمان وإنه كشف عنه الثوب فوجده مختوناً[٩٦].

ويؤكّد الطوسيّ هذين الخبرين في *الغيبة*[٩٧].

ويقول الشيخ المفيد إن الحسن العسكريّ كان يعرضه على أشخاص بمفردهم حين يزورونه، كعمرو الأهوازيّ[٩٨].

---

(٩٣) *المصدر نفسه*.

(٩٤) الصدّوق، *اكمال الدين*، ص ٤٣٤.

(٩٥) *المصدر نفسه*، ص ٣٨٤.

(٩٦) *المصدر نفسه*، ص ٤٣٥.

(٩٧) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٥١.

(٩٨) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٩٢.

وفي رواية أخرى أن الإمام العسكريّ أرسل أموالاً إلى بعض الشيعة وأمرهم أن يعقّوا عن ابنه[99].

رؤية المهدي في حياة أبيه وعلى أيّ حال، فإنّ المؤرّخين الشيعة ينقلون قصصاً كثيرة عن مشاهدة الإمام الثاني عشر، (محمد بن الحسن العسكري)، في حياة أبيه وعند وفاته، حيث ينقل الكلينيّ والصدّوق والطوسيّ عن رجل من أهل فارس كان يخدم في بيت الإمام العسكريّ أنه شاهد يوماً جارية تحمل غلاماً أبيض، وقول الإمام له: «هذا صاحبكم» وعدم رؤيته بعد ذلك[100].

كما ينقل الصدّوق والطوسيّ عن مجموعة من أصحاب الإمام العسكريّ، فيهم عثمان بن سعيد العمريّ، أنه عرض عليهم ابنه وقال لهم: «هذا إمامكم من بعدي وخليفتي عليكم... أطيعوه ولا تتفرّقوا من بعدي في أديانكم فتهلكوا، أما إنّكم لا ترونه بعد يومكم هذا» قالوا: فخرجنا من عنده فما مضت إلّا أيّام قلائل حتّى مضى أبو محمّد[101].

كما ينقل الصدّوق في *اكمال الدين* قصصاً عن رجل اسمه يعقوب بن منقوش أنّه دخل على الإمام العسكريّ يوماً فسأله: من صاحب هذا الأمر؟ فكشف له الإمام ستراً عن بيت فخرج غلامٌ خماسيّ، وجلس على فخذ أبي محمّد، فقال ليعقوب: «هذا صاحبكم»؛ ثمّ قال للغلام: «يا بنيّ ادخل إلى الوقت المعلوم» فدخل البيت واختفى فيه. وينقل عن نسيم، خادمة الإمام العسكري، أنّها دخلت على صاحب هذا الأمر بعد مولده بليلة فعطست عنده، فقال لها: «يرحمك اللّه».

وينقل عن خادم آخر هو طريف أبو نصر أنه دخل على صاحب الزمان فطلب منه أن يأتيه بصندل أحمر، ثمّ قال له: «أنا خاتم الأوصياء وبي يدفع اللّه البلاء عن أهلي وشيعتي». وينقل عن رجل سوريّ اسمه عبداللّه أنّه ذهب إلى بستان بني عامر فرأى فتىً جالساً على مصلّىً، واضعاً كمّه في فيه، فقال: من هذا؟ فقيل له: (م ح م د) ابن الحسن[102].

وينقل الصدّوق رواية مطوّلة جدّاً عن سعد بن عبداللّه القمّي أنّه دخل مع أحمد بن

---

(٩٩) *اكمال الدين*، ص ٤٣٢.

(١٠٠) الكافي، ج ١، ص ٣٢٩؛ *اكمال الدين*، ص ٤٣٥؛ *الغيبة*، ١٤٠.

(١٠١) *اكمال الدين*، ص ٤٣٥؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ٢١٧.

(١٠٢) *اكمال الدين*، ص ٤٣٦.

إسحاق على الإمام العسكريّ، فرأى غلاماً على فخذه وبين يديه رمّانة ذهبية يلعب بها، وبيد الحسن قلمٌ إذا أراد أن يكتب شيئاً قبض الغلام على يده، فيدحرج الرّمانة بين يديه ويشغله بردّها، كيلا يصدّه عن كتابة ما أراد، وكان مع أحمد بن إسحاق جرابٌ فيه هدايا الشيعة والموالي، فوضعه بين يدي العسكريّ، فقال للغلام: فضّ الخاتم، فرفض وقال: «أيجوز أن أمدّ يداً طاهرة إلى هدايا نجسة وأموال رجسة قد شيب حلالُها بحرامها؟!» فأخرجها أحمد بن إسحاق ليميّز بينها، فأخذ الغلام يحكي قصّة الأموال والهدايا واحدةً فواحدة(١٠٣).

وفي رواية أخرى ينقلها الصدّوق عن أحمد بن إسحاق يقول فيها إنه سأل الإمام عن الخليفة بعده، وإنّه جاء بابنه وعرضه عليه، ولكنّه لم يطمئنّ فسأل: «يا مولاي هل من علامة يطمئنّ إليها قلبي؟» فنطق الغلام بلسان عربيّ فصيح فقال: «أنا بقيّة اللّه في أرضه والمنتقم من أعدائه، فلا تطلب أثراً بعد عين»؛ فقال الإمام العسكريّ: «هذا سرّ من سرّ اللّه فخذ ما آتيتك واكتمه وكن من الشاكرين»(١٠٤).

ويروي الطوسي في **الغيبة** عن كامل بن إبراهيم المدنيّ أنّه ذهب إلى الإمام العسكريّ ليسأله عن بعض المسائل، وبينما هو جالس في الدار، وإذا بالريح تكشف ستراً مرخىً على باب، وإذا هو بفتى كأنه فلقة قمر، فقال له: يا كامل بن إبراهيم جئت إلى وليّ اللّه وحجّته وبابه تسأله كذا وكذا، فقال: أي واللّه. ثمّ رجع الستر إلى حالته، فلم يستطع كشفه، ولم يعاينه بعد ذلك(١٠٥).

وينقل أيضاً عن إسماعيل بن عليّ النوبختيّ أنه دخل على الإمام العسكري قبيل وفاته بساعة، وأنه طلب من خادمه عقيد أن يدخل البيت ويأتيه بصبيّ فيه، فقال له أبو محمّد: «أبشر يا بنيّ فأنت صاحب الزمان وأنت المهديّ وأنت حجّة اللّه على أرضه وأنت ولدي ووصيّي وأنا ولدتك، وأنت محمّد بن الحسن... وأنت خاتم الأئمّة الطاهرين، وبشّر بك رسول اللّه وكنّاك، بذلك عَهِدَ إليّ أبي عن آبائك الطاهرين»(١٠٦).

---

(١٠٣) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٤٥٤ - ٤٥٦.

(١٠٤) **المصدر نفسه**، ص ٣٨٤.

(١٠٥) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(١٠٦) **المصدر نفسه**، ص ١٦٥.

رؤيته عند وفاة أبيه ينفرد محمّد بن عليّ الصدّوق من بين المؤرّخين القدامى بذكر قصص أخرى، كقصّة أبي الأديان البصريّ الّذي يقول:

«كنت أخدم الحسن بن عليّ وأحمل كتبه إلى الأمصار، فدخلت عليه في علّته الّتي توفّي فيها فكتب معي كتباً وقال: امضِ بها إلى المدائن فإنّك ستغيب خمسة عشر يوماً وتدخل إلى سرّ من رأى يوم الخامس عشر، وتسمع الواعية في داري وتجدني على المُغْتَسَل.

«فقلت: يا سيدي إذا كان ذلك فمن؟

«قال: مَنْ طالبك بجواب كتبي فهو القائم بعدي.

«فقلت: زدني.

«قال: من يُصلّي عليّ فهو القائم بعدي.

«فقلت: زدني.

«فقال: من أخبر بما في الهميان فهو القائم بعدي.

«وخرجت بالكتب إلى المدائن وأخذت جواباتها ودخلت سرّ من رأى، يوم الخامس عشر، كما ذكر لي فإذا أنا بالواعية في داره وإذا به على المُغْتَسَل، وإذا أنا بجعفر بن عليّ أخيه بباب الدار، والشيعة من حوله يعزّونه ويهنّؤونه، فقلت في نفسي: إن يكن هذا الإمام فقد بطلت الإمامة، لأنّي كنت أعرفه يشرب النبيذ ويقامر في الجوسق ويلعب بالطنبور، فتقدّمت فعزّيت وهنّيت، فلم يسألني عن شيء، ثمّ خرج عقيد فقال: يا سيدي قد كُفِّن أخوك فقم وصلّ عليه، فدخل جعفر بن عليّ والشيعة من حوله يتقدّمهم السمّان، عثمان بن سعيد العمريّ، فلمّا صرنا في الدار إذا نحن بالحسن على نعشه مكفّناً، فتقدّم جعفر بن عليّ ليصلّي على أخيه، فلمّا همّ بالتكبير خرج صبيّ بوجهه سمرة، بشعره قطط، بأسنانه تفليج، فجذب برداء جعفر وقال: تأخّر يا عمّ فأنا أحقّ بالصلاة على أبي، فتأخّر جعفر، وقد اربّد وجهه واصفرّ... فتقدم الصبيّ وصلّى عليه ودُفن إلى جانب قبر أبيه، ثمّ قال: يا بَصْريّ، هات جوابات الكتب الّتي معك، فدفعتها إليه، فقلت في نفسي: هذه بيّنتان، بقي الهميان، ثمّ خرجت إلى جعفر وهو يزفر فقال له حاجز الوشاء: يا سيّدي من الصبيّ لنقيم عليه الحجّة؟ فقال: واللّه ما رأيته قطّ ولا أعرفه. فنحن جلوس إذ قدم نفر من قم فسألوا عن الحسن بن عليّ فعرفوا موته فقالوا: فمن نعزّي؟ فأشار الناس إلى جعفر بن عليّ، فسلّموا

عليه وعزّوه وهنوّه، وقالوا: إنّ معنا كتباً وأموالاً فتقول ممّن الكتب؟ فقام ينفض أثوابه ويقول: تريدون منّا أن نعلم الغيب؟!

«قال: فخرج الخادم فقال: معكم كتب فلان وفلان وفلان، وهميان فيه ألف دينار وعشرة دنانير منها مطليّة، فدفعوا إليه الكتب والمال، وقالوا: الّذي وجّه بك لأخذ ذلك هو الإمام»(١٠٧).

وينقل الصدوق هذه القصّة برواية أخرى عن سنان الموصليّ، أنه لما قبض العسكري وَفَد من قم والجبال وفودٌ بالأموال، ولم يكن لديهم خبر وفاة الحسن، فسألوه عن وارثه فقيل لهم: إنّه أخوه جعفر وقد ذهب يتنزّه في دجلة مع المغنّين، فأرادوا أن يرجعوا ولكنّ أبا العبّاس، محمّد بن جعفر الحميريّ القميّ، قال لهم: قفوا بنا حتّى ينصرف هذا الرجل ونختبر أمره بالصحّة... ويضيف أنّهم طالبوه بالتحدّث غيبياً عن تفاصيل الأموال وأصحابها، فأنكر علم الغيب...

ولمّا أن خرجوا من البلد خرج إليهم غلامٌ فنادى: يا فلان ويا فلان بن فلان أجيبوا مولاكم، قالوا فسرنا معه حتّى دخلنا دار مولانا الحسن بن عليّ، فإذا ولده القائم سيّدنا قاعد على سرير كأنّه فلقة قمر، عليه ثياب خضر، فسلّمنا فردّ علينا السلام ثمّ قال: جملة المال كذا وكذا... حمل فلان كذا وحمل فلان كذا.

ولم يزل يصف حتّى وصف الجميع... ثمّ وصف رحالنا وثيابنا وما كان معنا من الدوابّ، فخررنا سجّداً للّه عزّ وجلّ شكراً، لما عرفنا، وقبّلنا الأرض بين يديه، وسألناه عمّا أردنا فأجاب، فحملنا إليه الأموال، وأمرنا أن لا نحمل إلى سرّ من رأى بعدها شيئاً من المال، فإنّه ينصب لنا ببغداد رجلاً يحمل إليه الأموال ويخرج من عنده التوقيعات(١٠٨).

محاولة القبض على المهدي وهناك رواية تاريخية ينقلها عدد من المؤلّفين عن شرطيّ اسمه رشيق، يتحدّث عن محاولة المعتضد العبّاسي للقبض على المهدي وإرساله ثلاثة من الشرطة، وذهابهم إلى بيت الإمام الحسن العسكريّ في سامرّاء، ورؤيتهم في البيت

---

(١٠٧) الصدوق، *اكمال الدين*، ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

(١٠٨) *المصدر نفسه*، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٩.

بحراً من الماء ورجلاً على حصير على الماء قائماً يصلّي، وغرقهم عند محاولتهم التقدّم نحوه، ثمّ اعتذارهم وتراجعهم(١٠٩).

وينقل المجلسيّ والصدر قصّة أخرى مشابهة، وهي تجريد المعتضد لحملة أكبر وكبس البيت، وسماع العسكر لصوت قراءة من السرداب، واجتماعهم عند مدخله لإلقاء القبض على صاحب الصوت، وخروجه من بين أيديهم(١١٠).

المطلب الثاني

شهادة النواب الأربعة لعلّ أهمّ دليل تاريخي على ولادة ووجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ هو شهادة النوّاب الأربعة الخاصّين، الّذين ادّعوا النيابة عنه، في فترة الغيبة الصغرى من سنة ٢٦٠ إلى سنة ٣٢٩ هجرية، حيث كان هؤلاء النوّاب يدّعون مشاهدته واللقاء به وإيصال الأموال إليه ونقل الرسائل والتواقيع منه إلى المؤمنين به.

وكان الجيل الأوّل من النوّاب أو السفراء أو الوكلاء رجالاً من أصحاب الإمامين، عليّ بن محمّد الهادي (ع) والحسن بن عليّ العسكريّ (ع)، وكان على رأسهم عثمان بن سعيد العمريّ، الذي كان وكيلاً للإمامين في قبض الأموال من الشيعة وإيصالها إليهما في حياتهما، والّذي يصفه الشيخ الطوسيّ بأنه: «الشيخ الموثوق به ومن السفراء الممدوحين للأئمة»(١١١).

ويقال إنّه كان محلّ ثقة الإمامين العسكريّين، ولم يكن وكيلاً لهما في جمع الأموال فقط، وإنّما كان يقوم بأدوار أكبر في إيصال رسائل الإمامين إلى الشيعة، وكان يحتلّ مرتبة عظيمة عندهما. وينقل الشيخ الطوسيّ في **الغيبة** رواية عن أحمد بن إسحق القمّيّ، قال: «دخلت على أبي الحسن عليّ بن محمّد، في يوم من الأيام، فقلت: يا سيّدي أنا أغيب وأشهد ولا يتهيّأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كلّ وقت، فقول مَنْ نقبل، وأمر مَنْ نمتثل؟ فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدّاه إليكم فعنّي يؤدّيه. فلمّا مضى أبو الحسن وصلت إلى أبي محمد الحسن العسكري، ذات يوم، فقلت

---

(١٠٩) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٤٩؛ الراوندي، **الخرايج والجرايح**، ص ٦٧؛ المجلسي، **بحار الانوار**، ج ١٣، ص ١١٨؛ محمد الصدر، **الغيبة الصغرى**، ص ٥٧٧.

(١١٠) الصدر، **الغيبة الصغرى**، ص ٥٦٠؛ المجلسي، **بحار الانوار**، ج ١٣، ص ١١٨.

(١١١) الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٠٩ و ٢١٤.

له مثل قولي لأبيه، فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين ثقة الماضي وثقتي في المَحْيا والممات، فما قاله لكم فعنّي يقوله، وما أدّى إليكم فعنّي يؤدّيه»[112].

وهذه الرواية تكشف عن أن العمريّ لم يكن وكيلاً في جمع المال فقط، وإنّما كان يقوم بأدوار أكبر في إيصال رسائل الإمامَيْن الهادي والعسكري إلى الشيعة، ويحتلّ مرتبة عظيمة عندهما.

وينقل الطوسيّ أيضاً عن أحمد بن عليّ بن نوح أبي العبّاس السيرافيّ، «قال: أخبرنا أبو نصر عبداللّه بن محمد بن أحمد المعروف بابن برنية الكاتب، قال: حدّثني بعض الشراف من الشيعة الإمامية أصحاب الحديث، قال: حدّثني أبو محمّد العبّاس بن أحمد الصائغ، قال: حدّثني الحسين بن أحمد الخصيبيّ، قال؛ حدّثني محمّد بن إسماعيل وعليّ بن عبداللّه الحسنيّان، قالا: دخلنا على أبي محمّد الحسن بسرّ من رأى وبين يديه جماعة من أوليائه وشيعته، حتّى دخل عليه بدرٌ خادمه، فقال: يا مولاي بالباب قوم شعث غبر، فقال لهم: هؤلاء نفرٌ من شيعتنا باليمن» (في حديث طويل يسوقه) إلى أن ينتهي إلى أن قال الحسن لبدر: «فامض ائتنا بعثمان بن سعيد العمريّ، فما لبثنا إلّا يسيراً حتّى دخل عثمان، فقال له سيّدنا أبو محمّد: امض يا عثمان فإنّك الوكيل والثقة المأمون على مال اللّه، واقبض من هؤلاء النفر اليمنيّين ما حملوه من المال». ثمّ ساق الحديث إلى أن قال: «ثمّ قلنا بأجمعنا: يا سيّدنا واللّه إنّ عثمان لمن خيار شيعتك، ولقد زدتنا علماً بموضعه من خدمتك، وإنه وكيلك وثقتك على مال اللّه، قال: نعم، واشهدوا على أنّ عثمان بن سعيد العمريّ وكيلي، وأنّ ابنه محمّداً وكيل ابني مهديّكم»[113].

ويلاحظ أن هذه الرواية تشتمل، إضافة إلى وثاقته ووكالته، على وثاقة ابنه ووكالته.

ويروي الطوسيّ عن أبي محمّد هارون بن موسى قال، وقال جعفر بن محمّد بن مالك الفزاريّ عن جماعة من الشيعة منهم عليّ بن بلال وأحمد بن هلال ومحمّد بن معاوية بن حكيم والحسن بن أيّوب بن نوح (في خبر طويل مشهور) قالوا جميعاً: «اجتمعنا إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ نسأله عن الحجّة من بعده، وفي مجلسه أربعون رجلاً، فقام إليه عثمان بن سعيد العمريّ، فقال له: يا ابن رسول اللّه أريد أن أسألك عن أمر أنت أعلم به

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

منّي، فقال له، اجلس يا عثمان، فقام مغضباً ليخرج، فقال: لا يخرجنّ أحدٌ، فلم يخرج منّا أحد إلى أن كان بعد ساعة، فصاح (ع) بعثمان، فقام على قدميه، فقال: أخبركم بما جئتم؟... جئتم تسألوني عن الحجّة من بعدي، قالوا: نعم، فإذا غلام كأنّه قطع قمر أشبه الناس بأبي محمّد، فقال: هذا إمامكم من بعدي وخليفتي عليكم... اقبلوا من عثمان ما يقوله وانتهوا إلى أمره واقبلوا قوله فهو خليفة إمامكم، والأمر إليه»[114].

ويقول الطوسيّ، نقلاً عن حفيد العمريّ، هبة اللّه، إن الحسن بن عليّ لمّا مات حضر غسله عثمان بن سعيد وتولّى جميع أمره في تكفينه وتحنيطه وتقبيره، مأموراً بذلك للظاهر من الحال... وكانت توقيعات صاحب الأمر تخرج على يدي عثمان بن سعيد وابنه أبي جعفر، إلى شيعته وخواصّ أبيه بالأمر والنهي، والأجوبة عمّا يسأل الشيعة عنه إذا احتاجت إلى السؤال فيه، بالخطّ الّذي كان يخرج في حياة الحسن، فلم تزل الشيعة مقيمة على عدالتهما إلى أن توفّي عثمان بن سعيد[115].

وهكذا أصبح العمري نائباً خاصّاً عن الإمام المهديّ بعد أن ادّعى وجوده وولادته والنيابه له. وقد سأله أحمد بن إسحاق، فقال له: «أنت الآن ممّن لا يشكّ في قوله وصدقه، فأسألك بحقّ اللّه وبحقّ الإمامين اللّذين وثّقاك، هل رأيت ابن أبي محمّد الّذي هو صاحب الزمان؟... فبكى ثمّ قال: على أن لا تخبر بذلك أحداً وأنا حيّ، قال: نعم، قال: قد رأيته، وعنقه هكذا (يريد أنّها أغلظ الرقاب حسناً وتماماً) قال: فالاسم؟ قال: نهيتم عن هذا»[116].

وقد توفّي عثمان بن سعيد العمريّ بعد وفاة الإمام العسكري بسنتين، وخلف ابنه محمّداً سفيراً بين الإمام المهديّ والشيعة.

وينقل الكلينيّ والطوسيّ تواقيع واردة من الإمام بتوثيقه وتزكيته وتنصيبه في منصب النائب الخاصّ[117].

ويقول عبداللّه بن جعفر الحميري القمّي، زعيم الشيعة في قم، إنّ المهديّ قد أرسل إلى

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

العمري الابن توقيعاً جاء فيه: «إنّا للّه وإنا إليه راجعون، تسليماً لأمره ورضاءً بقضائه... عاش أبوك سعيداً ومات حميداً، فرحمه اللّه وألحقه بأوليائه ومواليه، فلم يزل مجتهداً في أمرهم ساعياً في ما يقربه إلى اللّه عزّ وجل، نضّر اللّه وجهه وأقاله عثرته... وكان من كمال سعادته أن رزقه اللّه تعالى ولداً مثلك يخلفه من بعده ويقوم مقامه بأمره ويترحّم عليه، وأقول: الحمد للّه، فإنّ الأنفس طيّبة بمكانك وما جعله اللّه عزّ وجلّ فيك وعندك، أعانك اللّه وقوّاك وعضدك ووفّقك وكان لك ولياً وحافظاً وراعياً وكافيا»[118].

وقال الحميريّ: لـمّا مضى أبو عمرو عثمان بن سعيد أتتنا الكتب بالخطّ الّذي كنّا نكاتب به بإقامة أبي جعفر مقامه[119].

وقال محمّد بن إبراهيم بن مهزيار الأهوازيّ: إنّه خرج إليه بعد وفاة أبي عمرو «والابن وقاه اللّه لم يزل ثقتنا في حياة الأب رضي اللّه عنه وأرضاه ونضّر وجهه، يجري عندنا مجراه، ويسدّ مسدّه، وعن أمرنا يأمر الابن وبه يعمل، تولّاه اللّه، فانْتَهِ إلى قوله وعرّفْ معاملتنا ذلك»[120].

وروى الطوسيّ عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه مسائل أشكلت عليّ فوقع (التوقيع) بخطّ مولانا صاحب الدار: «وأما محمّد بن عثمان العمريّ رضي اللّه عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»[121].

وكان العمري إذا سُئل: هل رأيت المهدي؟ يقول: «نعم، وآخر عهدي به عند بيت اللّه الحرام، وهو يقول: اللهمّ أنجز لي ما وعدتني» ورأيته متعلّقاً بأستار الكعبة في المستجار وهو يقول: «اللهمّ انتقم لي من أعدائي»... واللّه إن صاحب هذا الأمر ليحضر الموسم كلّ سنة يرى الناس ويعرفهم ويرونه ولا يعرفونه»[122].

ويقول الطوسيّ إنّ التوقيعات كانت تخرج على يد العمريّ طول حياته، بالخطّ الّذي كانت تخرج به في حياة أبيه، لا يعرف الشيعة في هذا الأمر غيره[123].

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١١٩) المصدر نفسه.

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

واستمر العمريّ الابن في هذا المنصب حوالى خمسين عاماً، حيث توفّي في مطلع القرن الرابع الهجريّ سنة ٣٠٥ هـ، وأوصى إلى الحسين بن روح النوبختيّ الّذي كان واحداً من عشرة وكلاء له في بغداد. وهكذا أوصى النوبختيّ الّذي توفي سنة ٣٢٥ هجرية إلى النائب الرابع عليّ بن محمّد السمريّ (الصيمريّ) كخليفة من بعده بالوكالة عن الإمام المهديّ الغائب[١٢٤].

وإلى جانب هؤلاء النوّاب الأربعة ادّعى النيابة حوالى أربعة وعشرين رجلاً آخر من أصحاب الإمامين الهادي والعسكريّ، أو من أتباعهم، كالحسن الشريعيّ، ومحمّد بن نصير النميريّ، وأبي هاشم داود بن القاسم الجعفريّ، وأحمد بن هلال العبرتائيّ ومحمد بن علي ابن بلال، وإسحاق الأحمر، وحاجز بن يزيد، ومحمّد بن صالح الهمدانيّ، ومحمّد بن جعفر ابن عون الأسديّ الرازيّ، ومحمّد بن إبراهيم بن مهزيار، والحسين بن منصور الحلّاج، وجعفر بن سهيل الصيقل، ومحمّد بن غالب الأصفهانيّ، وأحمد بن إسحاق الأشعريّ القمّيّ، والقاسم بن محمّد بن عليّ بن إبراهيم الهمدانيّ، ومحمد بن صالح القمّيّ، والقاسم ابن العلاء وابنه الحسن، ومحمّد بن عليّ الشلمغانيّ ابن أبي العزاقر، وأبو دلف الكاتب.

وكان الكثير من هؤلاء يدّعي وجود علاقة خاصّة بينه وبين الإمامين الهادي والعسكريّ ومن ثمّ الإمام المهديّ، كما يدّعي القدرة على اجتراح المعاجز والعلم بالغيب، ويخرج رسائل سرّيّة يقول إنّها وردته من الإمام الغائب، ويقوم باستلام الأموال والحقوق الشرعية. وقد اختلف الشيعة الإمامية القائلون بوجود الإمام الثاني عشر فيما بينهم حول صدق أولئك النواب وصحّة ادّعائهم بالنيابة، فذهب فريق إلى تصديق النوّاب الأربعة الأوائل، وذهب فريق آخر، كالنصيريّة، إلى تصديق الشريعيّ والنميريّ، كما ذهب آخرون إلى تصديق مجموعة أخرى.

وعلى أيّ حال، فإنّ البعض يعتبر وجود النوّاب الأربعة وغيرهم شهادةً تاريخيةً على وجود ابن للإمام الحسن العسكريّ، هو الإمام المهديّ إضافة إلى تلك الروايات التاريخية الّتي تحدّثت عن ولادته ومشاهدته في حياة أبيه، واللّقاء به بعد ذلك.

يقول السّيد محمّد باقر الصدر في كتابه *بحث حول المهديّ*، إنّه ليس من المعقول أن يكذب أولئك النوّاب الثقات العدول في دعواهم النيابة، أو في وجود الإمام المهديّ، بعد أن أجمع الشيعةُ على صدقهم وتقواهم.

---

(١٢٤) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٥٠٣.

وقد اعتبر بعض المحدّثين السابقين كالنعماني، محمّد بن أبي زينب، أنّ وجود أولئك النوّاب الخاصّين الأربعة في فترة الغيبة الصغرى، وانقطاعهم في فترة الغيبة الكبرى الممتدّة منذ ذلك الحين إلى يوم الظهور، وانسجام الفترتين مع الروايات التي تتحدّث عن وجود محمّد بن الحسن العسكريّ وصحّة غيبته.

المطلب الثالث

رسائل المهدي ذكر الصدّوق والطوسيّ وابن شهرآشوب والطبرسيّ عدداً من الرسائل الّتي قالوا إن الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ قد بعث بها إلى عدد من وكلائه، في عصر الغيبة الصغرى. منها ما رواه الطوسيّ في *الغيبة* عن أحمد بن إسحاق الأشعريّ القمّيّ الّذي يقول إنّه كتب إلى ابن الحسن رسالة حول دعوة جعفر بن عليّ الهادي لأهل قم لاتّباعه بعد وفاة أخيه. ويقول فيها: إن صاحب الزمان كتب إليه كتاباً يتضمّن اتّهام جعفر بالجهل بالدين وبالفسق وشرب الخمر والعصيان للّه، وبعدم امتلاكه لأيّة حجّة، ودعوة لامتحانه، وتأكيداً على عدم جواز اجتماع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين[١٢٥].

كما ينقل الطوسيّ رواية ثانية عن ابن أبي غانم القزوينيّ أنّه وجماعة من الشيعة، اختلفوا حول وجود الخلف وتشاجروا، ثمّ إنّهم كتبوا في ذلك كتاباً أنفذوه إلى الناحية، وأعلموه بما تشاجروا فيه، فورد جواب كتبهم بخطّه (ع) وكان يتضمّن أسفاً وحرقة عليهم، ودعوة للتسليم، وعدم محاولة الكشف عن أستار الغيبة[١٢٦].

وتوجد رسالة ثالثة يرويها الصدّوق في *إكمال الدين* عن إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمّد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع، (الجواب)، بخطّ مولانا صاحب الدار، وكان فيه: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة اللّه عليهم»؛ كما كان يتضمّن تزكية وتوثيقاً للعمريّ، وإباحة للخمس في عصر الغيبة، ونهياً عن السؤال عن سبب الغيبة[١٢٧].

وينقل الصدّوق في *إكمال الدين* رسالة أخرى من الإمام المهديّ إلى النائب الأوّل،

---

(١٢٥) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(١٢٦) *المصدر نفسه*، ص ١٧٢ - ١٧٤.

(١٢٧) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٤٧٣؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ١٨٦ - ١٨٨.

عثمان بن سعيد العمريّ، وابنه محمّد النائب الثاني يذكر فيها أخبار الخلاف بين الشيعة حول الخلف، وقول بعضهم بعدم وجود غير جعفر بن عليّ، ويطالب الشيعة بعدم البحث عمّا سُتر عنهم لكي لا يأثموا، وعدم كشف ستر اللّه لكي لا يندموا، والاقتصار على الإجمال والتعريض دون التفسير والتصريح[١٢٨].

وقد ذكر ابن شهرآشوب في **المناقب**، والطبرسيّ في **الاحتجاج** أن المفيد أخرج نسخاً من رسائل قال إن الإمام المهديّ قد بعثها إليه بيد أعرابي، وبخطّ رجل آخر، وكان المهديّ يخاطب فيها المفيد بالأخ السديد والمولى الرشيد والمخلص الناصر، وملهم الحقّ ودليله، والعبد الصالح الناصر للحقّ والداعي إليه بكلمة الصدق[١٢٩].

هذه أهمّ القصص الّتي تُروى عن مشاهدة الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، عند ولادته، وفي حياة أبيه، وعند وفاته وبُعيد ذلك... وهناك قصص أخرى كثيرة تروى عن مشاهدته في البيت الحرام في الطواف، أو في شعب من شعاب الطائف، أو في المدينة، أو هنا وهناك، وهي أقلّ دلالةً من هذه القصص وأضعف سنداً...

وربما كانت قصّة حكيمة وأبي الأديان البصريّ هما أشهر القصص الّتي تُروى عن ولادة ووجود الإمام الثاني عشر.

■

المبحث الرابع

الدليل الإعجازي على وجود المهدي

وبالإضافة إلى «الأدلّة العقلية والنقلية والتاريخية» على وجود محمّد بن الحسن العسكريّ، فإنّ المؤيّدين لهذه النظرية يوردون دليلاً رابعاً هو المعاجز الّتي يقولون إن النوّاب الأربعة كانوا يقومون بها، أو علم الغيب الّذي كانوا يتحدّثون عنه.

وقد استعرضنا كثيراً من تلك المعاجز في أثناء الحديث عن الروايات التاريخية حول ولادة ابن الحسن ووجوده في الفصل الماضي، وسوف نقوم الآن باستعراض المعاجز الّتي

---

(١٢٨) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٥١٠.

(١٢٩) راجع أيضاً: النوري الطبرسي، *خاتمة المستدرك*، ج ٣، ص ٥١٨؛ الجزائري، *الأنوار النعمانية*، ج ٢، ص ٢١؛ ابن بطريق الحلّي، *رسالة نهج العلوم*؛ التنكابني، *قصص العلماء*، ص ٣٩٩.

قدّمها النوّاب الأربعة، عثمان بن سعيد العمريّ، ومحمّد بن عثمان، والحسين بن روح النوبختيّ، وعليّ بن محمّد السمريّ «وكلاء» الإمام المهديّ في فترة الغيبة الصغرى الّتي امتدّت حوالى سبعين عاماً، من ٢٦٠ إلى ٣٢٩ للهجرة، تاريخ وفاة النائب الرابع.

وقد ذكر الشيخ المفيد في *الإرشاد* قصّة محمّد بن إبراهيم بن مهزيار، الذي شكّك في وجود الإمام المهديّ بعد وفاة الإمام العسكريّ، والّذي يقول إنّ أباه قد أوصى إليه بمال جليل، وأمره أن يتّقي اللّه فيه، ويسلّمه لخليفة الإمام العسكريّ، فقال في نفسه: «أَحملُ هذا المال إلى بغداد وأكتري داراً على الشطّ ولا أخبر أحداً بشيء، فإن وضح لي شيء كوضوحه في أيّام أبي محمّد أنفذته، وإلّا أنفقته في ملاذّي وشهواتي»، فقدم بغداد واكترى داراً على الشطّ وبقي أيّاماً، فإذا برقعة مع رسول، وفيها: «يا محمّد معك كذا وكذا...» حتّى قصّ عليه جميع ما معه وذكر في جملتها شيئاً لم يُحطْ به علماً، فسلّم المال إلى الرسول، وبقي أيّاماً ثمّ خرج إليه إعلان بنصبه وكيلاً مقام أبيه[١٣٠].

وذكر الكلينيّ والمفيد والطوسيّ أمثلةً كثيرة على «معاجز» النوّابِ، وعلمهم بالغيب، كدليل على ارتباطهم بالإمام المهديّ، وعلى وجود المهديّ وارتباطه بالسماء.

منها قيام الإمام المهديّ برفع جمل وما عليه في السماء.

ومنها نهي المهديّ لرجل عن ختان ابنه، وموت الطفل بعد ذلك بقليل.

ومنها نهي رجل عن السفر في البرّ والبحر، وأمره بالإقامة بالكوفة، وخروج القراصنة وقطّاع الطرق على القوافل في ذلك الوقت.

ومنها قصّة معرفة العمريّ بموضع أمانة نسيها الرسول بين أمتعته، مع عدم حمل الرسول لأيّة تذكرة أو كتاب حول الموضوع.

ومنها أخبار العمريّ بتاريخ وفاته في اليوم والشهر والسنة.

ومنها أخبار العمريّ الناس بالأجوبة العجيبة، وأخباره لرجل بتفاصيل خلاف سرّيّ بينه وبين زوجته.

ومنها قدرة النائب الثالث، الحسين بن روح النوبختيّ، على قراءة رسالة بيضاء ومعرفته بمحتوياتها، والإجابة عليها بسرعة.

---

(١٣٠) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٥١.

ومنها إخبار عليّ بن بابويه الصدّوق بولادة ولدين صالحين له في المستقبل.

ومنها إخبار النوبختيّ لعدد من الناس بحلّ قضاياهم في المستقبل بالتحديد وبالتفصيل، وبموت بعض الأشخاص في أوقات محدّدة من قبل.

ومنها معرفة النوبختيّ باللغات الأجنبية والتكلّم بها، من دون تعلّم، بالمعجزة.

ومنها إخبار النائب الرابع، السمريّ، لأصحابه، وهو في بغداد، بنبأ وفاة عليّ بن الحسين بن بابويه في قم في نفس اليوم.

ومنها إخبار الشيعة بتاريخ وفاته بعد ستّة أيام.

ومنها إخبار الوكيل القاسم بن العلاء بقرب وفاته بعد أربعين يوماً، وإرجاع بصره إليه بعد فقده لمدّة طويلة، وإخباره ببقاء ولده وعدم موته كأخوته السابقين.

ومنها علم النوّاب بمصدر الأموال الّتي كانت ترد إليهم.

ومنها إخبار محمّد بن زياد الصيمريّ بوفاته وموته في الوقت المحدّد(١٣١).

ويشير الطوسي إلى «دليل المعاجز» ويعتبره: «دليلاً على إمامة ابن الحسن وثبوت غيبته ووجود عينه، لأنها أخبار تضمّنت الأخبار بالمغيّبات وبالشيء قبل كونه على وجه خارق للعادة، لا يعلم ذلك إلّا من أعلمه اللّه على لسان نبيّه (ص) ووصل إليه من جهة من دلّ الدليل على صدقه، لأنّ المعجزات لا تظهر على يد الكذّابين، وإذا ثبت ذلك دلّ على وجود من أسندوا ذلك إليه»(١٣٢).

■

المبحث الخامس
دليل الإجماع

بعد الدليل الفلسفي (العقلي، أو الاعتباري) والدليل الروائي (النقلي) والدليل التاريخي ودليل (المعاجز الغيبية) الخارقة للعادة... بعد كل ذلك، يأتي دليل الإجماع الذي يشير إليه بعض القائلين بنظرية وجود محمد بن الحسن العسكري وولادته.

---

(١٣١) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٥١٩؛ المفيد، **الإرشاد**، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥؛ الطوسي، **الغيبة**، ص ١٧٩ و ١٨٤ و ١٩٢ و ١٨٨ و١٩٣ ـ ١٩٥ و ٢٢٢ و ٢٤٣.

(١٣٢) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٩٩.

وكان أول من أشار إلى دليل الإجماع هو سعد بن عبدالله الأشعري القمي في **المقالات والفرق** (ص ١٠٦).

ونقل الشيخ الصدوق في **اكمال الدين** عن النوبختي أن الشيعة أجمعوا جميعاً على أن الإمام الحسن العسكري قد خلف ولداً هو الإمام، وقال: إن كل من قال بإمامة الأحد عشر من آباء القائم لزمه القول بإمامة الثاني عشر، لنصوص آبائه عليه باسمه ونسبه وإجماع شيعتهم على القول بإمامته، وإنه القائم الذي يظهر بعد غيبة طويلة فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً (ص ٤٤ و ٩٣).

وهو ما يتبادر إلى الأذهان اليوم، حيث يحتج الكثير من الناس بأن قضية وجود الإمام المهدي محمد بن الحسن العسكري هي من الأمور المجمع عليها بين صفوف الشيعة الإمامية الإثني عشرية على الأقل.

■

المبحث السادس
الغيبة

المطلب الأول

لماذا الغيبة؟ بعد تقديم جميع الأدلّة العقلية والنقلية والتاريخية على «وجود» محمّد ابن الحسن العسكريّ وولادته في منتصف القرن الثالث الهجريّ، فإنّ غيبته عن الأنظار وعدم خروجه وتصدّيه لقيادة الأمّة الإسلامية والاضطلاع بمهامّ الإمامة، يشكّل تحدّياً كبيراً للقائلين بوجوده، ولذلك كان عليهم أن يفسّروا «سرّ الغيبة». وقد قدّموا عدّة نظرّيات في تفسير ظاهرة الغيبة المحيّرة، وهي كما يلي:

١) **نظرية الحكمة المجهولة** وقد مال الشيخ الصدّوق إلى هذه النظرية في **اكمال الدين**، وحتّم وجود حكمة في غيبة الإمام، انطلاقاً من آثار حكمة اللّه في حججه المتقدّمين، وقال: «إن إيماننا بعصمة الإمام المهديّ يقتضي منّا التسليم بوجود حكمة وراء غيبته»[١٣٣].

(١٣٣) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٢١ و ٨٥.

وقد نفى السّيد المرتضى علم الهدى ضرورة معرفة سبب الغيبة على وجه التعيين، وكفاية علم الجملة بوجود سبب ما للغيبة، مع الإيمان بعصمة الإمام، واعتبر العلم في ذلك كالعلم بمراد اللّه من الآيات المتشابهات في القرآن الكريم[١٣٤].

وهكذا قال الشيخ الطوسيّ بضرورة افتراض سبب لغيبة صاحب الزمان واستتاره، والقول بوجود حكمة مسوّغة، وإن لم نعلمها مفصّلاً، كما يتمّ افتراض أسباب وحكم لخلق اللّه عزّ وجلّ للبهائم والمؤذيات والصور القبيحة وإيلام الأطفال، وإن لم نعلم وجه حكمتها بالتفصيل، وقال: «إذا علمنا إمامته بدليل وعلمنا عصمته بدليل آخر وعلمناه غابَ، حملنا غيبته على وجه يطابق عصمته، فلا فرق بين الموضعين»[١٣٥].

وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في **أصل الشيعة وأصولها**: «إن السؤال عن الحكمة ساقط إذا قامت البراهين على وجوب وجود الإمام في كلّ عصر، وإنّ الأرض لا تخلو من حجّة، وإنّ وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر». واعتبر المقام أدقّ وأغمض من ذلك، كما اعترف بجهل الحكمة وعدم الوصول إلى حاقّ المصلحة[١٣٦].

٢) **نظرية التمحيص** وهناك نظرية أخرى في تفسير غيبة الإمام هي نظرية التمحيص، أي تمحيص الشيعة وتمييزهم وغربلتهم من أجل التعرّف على حقيقة إيمانهم بالمهديّ، وصبرهم على البَلاء. وقد روى الصدّوق والطوسيّ روايات عديدة في هذا المضمون عن الإمامين الباقر والصادق (ع)، ويتحدّث بعض تلك الروايات عن عدم ظهور صاحب الأمر إلّا بعد ذهاب ثلثي الناس، وعدم بقاء أحد إلّا القليل، وعن غربلة الشيعة كما يغربل الزؤان من القمح[١٣٧].

وتقول رواية منها: «إنّه لا بدّ لصاحب هذا الأمر من غيبة يغيبها حتّى يرجع عن هذا الأمر مَنْ كان يقول به، إنّما هي محنة من اللّه امتحن بها خلقه، وإنّ عقولكم تصغر عن هذا الأمر، وأحلامكم تضيق عن حمله، ولكن إن تعيشوا تدركوه»[١٣٨].

وتشبه رواية أخرى منها: «غيبة المهدي بإبطاء العقوبة الّتي استنزلها نوح من السماء حتّى أخذت طوائف من المؤمنين به ترتدّ طائفة بعد أخرى... وكذلك القائم فإنّه تمتدّ أيّام

---

(١٣٤) المرتضى، **تلخيص الشافي** للمرتضى، ج ٤، ص ٢١١.

(١٣٥) الطوسي، **الغيبة**، ٥٧ ـ ٥٨.

(١٣٦) محمد حسين كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، ص ٧١.

(١٣٧) **اكمال الدين**، ٣٤٦ و ٣٤٨؛ **الغيبة**، ص ٢٠٣ و ٢٠٤ و ٢٠٦.

(١٣٨) **اكمال الدين**، ص ٣٦٠؛ **الغيبة**، ص ١٠٤ و ٢٠٤.

غيبته ليصرح الحقّ عن محضه ويصفو من الكدر بارتداد كلّ من كانت طينته خبيثة من الشيعة الّذين يُخشى عليهم النفاق إذا أحسّوا بالاستخلاف والتمكين والأمن المنتشر في عهد القائم»[١٣٩].

ولكن لم يأخذ بهذه النظرية سوى الصدّوق، وقد أهملها المفيد والمرتضى والطوسيّ. وإن كانوا قد ذكروا بعض الروايات المتضمّنة لها، وفسّر الطوسيّ تلك الروايات الواردة حول امتحان الشيعة في حال الغيبة بأنّها تعني اتّفاق ذلك في أثنائها لا أنه سبب لها[١٤٠].

٣) **نظرية الخوف** وهذه أقوى نظرية في تفسير سبب الغيبة، وقد روى الكليني في الكافي والصدّوق في *اكمال الدين* مجموعة روايات عن الإمام الصادق (ع) تشير إلى أنّ سبب الغيبة هو الخوف على الحياة والتقية[١٤١].

وقال الشيخ المفيد في *الإرشاد*: «خلف الحسن ابنه المنتظر لدولة الحقّ، وكان قد أخفى مولده، وستر أمره لصعوبة الوقت وشدّة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره، ولِما شاع من مذهب الإمامية فيه وعُرف من انتظارهم له، فلم يظهر ولده في حياته ولا عرفه الجمهور بعد وفاته»[١٤٢].

واعتبر المفيد أن الظروف المحيطة بغيبة الإمام المهديّ أصعب بكثير من الظروف الّتي أحاطت بالأئمّة السابقين من أهل البيت، الّذين لم يختفوا عن الأنظار، وكانوا يتحصّنون بالتقيّة، وأن سلاطين الزمان كانوا يعلمون قيام المهديّ بالسيف، ولذلك كانوا أحرص على ملاحقته واستئصال شأفته، وإنّ السبب الّذي كان يمنعه من الخروج هو قلّة الأعوان والأنصار[١٤٣].

وأكّد السّيد المرتضى في *الشافي* أنّ «سبب غيبته إخافة الظالمين له ومنعهم يده عن التصرّف فيما جعل إليه التدبير والتصرّف فيه، فإذا حيل بينه وبين مراده سقط عنه فرض القيام بالإمامة، وإذا خاف على نفسه وجبت غيبته ولزم استتاره»[١٤٤].

---

(١٣٩) *اكمال الدين*، ص ٣٥٢ و ٣٥٧؛ *الغيبة*، ص ١٠٤ و ١٠٨.

(١٤٠) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٠٣.

(١٤١) *الكافي*، ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ و ٣٤٠؛ *اكمال الدين*، ص ٤٨١.

(١٤٢) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٤٥.

(١٤٣) المفيد، *الأمالي*؛ كذلك: *الفصول المختارة*، ص ٣٩٥.

(١٤٤) المرتضى، *الشافي*، ج ٣، ص ١٤٩.

وقال الجراجكي في *كنز الفرائد*: «إن السبب في غيبة الإمام إخافة الظالمين له وطلبهم بسفك دمه وإعلام اللّه أنه متى أبدى شخصه لهم قتلوه، ومتى قدروا عليه أهلكوه، وإنّما يلزمه القيام بواجباته بشرط التمكّن والقدرة وعدم المنع والحيلولة وإزالة المخافة على النفس والمهجة، فمتى لم يكن ذلك فالتقيّة واجبة، والغيبة عند الأسباب الملجئة إليها لازمة، لأنّ التحرّر من المضارّ واجب عقلاً وسمعاً»[١٤٥].

وحصر الطوسيّ أسباب الغيبة في الخوف، وقال: «لا علّة تمنع من ظهوره (ع) إلّا خوفه على نفسه من القتل، لأنّه لو كان غير ذلك لما ساغ له الاستتار، وكان يتحمّل المشاقّ والأذى، فإنّ منازل الأئمّة وكذلك الأنبياء (ع) إنّما تعظم منزلتهم لتحمّلهم المشاقّ العظيمة في ذات اللّه»[١٤٦].

ولكن، لماذا يخاف الإمام محمّد بن الحسن على نفسه من القتل، وقد خرج الإمام الحسين وضحّى بنفسه في كربلاء؟... إنّ السّيد المرتضى والشيخ الطوسيّ والجراجكي يجيبون على ذلك بالقول: إنّ أحداً من البشر لا يقوم مقام الإمام المهديّ، لأنّه آخر الأئمّة ولأنّ مصلحة المكلّفين مقصورة عليه[١٤٧]!

وهذا الجواب يفترض عدّة أمور هي:

١) تحديد مهدويّة الإمام الثاني عشر من قبل الأئمّة السابقين، والإشارة إليه من قبل.

٢) وجود أزمة سياسية وعداوة وخوف لدى السلطات العبّاسية من المهديّ، ووجود خوف أشدّ وأعظم لدى الإمام من المخاوف التي كانت في عصور الأئمّة السابقين، في ظل الحكّام الأمويّين والعبّاسيّين.

٣) خاتمية الإمام الثاني عشر للأئمّة وانحصار الإمامة فيه.

٤) تحريم التقيّة للمهدي قبل قيامه وظهوره.

وإلّا فإذا قلنا إنّ الأئمّة السابقين لم يحدّدوا هويّة المهدي من قبل، فلا حاجة له للغيبة منذ ولادته. وإذا ثبت أنّ العلاقة بين أهل البيت والعبّاسيّين في تلك الفترة كانت طبيعية وإيجابية، ولا يوجد فيها ضغط أو توتّر سياسي، فلا حاجة أيضاً إلى الغيبة. وإذا قلنا إنّ

(١٤٥) الجراجكي، *كنز الفرائد*، ج ١، ص ٣٧١.

(١٤٦) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٠٣.

(١٤٧) *الشافي*، ج ١، ص ١٤٧؛ *والغيبة*، ص ٦٣؛ *كنز الفرائد*، ج ١، ص ٣٧١.

الإمام الثاني عشر هو واحد من الأئمّة وليس آخرهم، كما كان الإماميون يعتقدون في البداية وحتّى نهاية القرن الثالث، فلا توجد ضرورة للغيبة، لأنّ الأئمّة السابقين كانوا جميعاً معرّضين للقتل ولم يغيبوا. وإذا قلنا إن الإمام الثاني عشر، (المهديّ)، يجوز له استخدام التقيّة كسائر الأئمّة فرضاً، فإنّه كان بمقدوره أن ينفي هويته ومهدويته إلى أن يظهر، ولم يكن بحاجة إلى الغيبة منذ ولادته.

المطلب الثاني

أين مكان الغيبة؟ إنّ معظم الروايات الّتي تتحدّث عن المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ تشير إلى أنّه كان في بيت أبيه في سرّ من رأى عاصمة الخلافة العباسيّة يومذاك، وأنّ الّذين شاهدوه في حياة أبيه شاهدوه فيها، وتقول بعض الروايات إنّه خرج للصلاة على جثمان أبيه الّذي توفّي ودفن في سامرّاء وإنّه التقى بعد ذلك بوفد قم الّذي جاء يبحث عن الإمام الجديد، وإنّه ظلّ مقيماً في البيت إلى أعوام طويلة حتّى دهمته قوّات المعتضد فغاب في السرداب. وقد بنى الخليفة العبّاسي الناصر باللّه قبّة على ذلك السرداب، لا تزال موجودة حتّى اليوم، ويزورها الشيعة من كلّ مكان، وهي القبّة المعروفة بقبّة سرداب الغَيبة، في جوار قبر الإمامين الهادي والعسكريّ في مدينة سامرّاء شمالي بغداد.

ويورد الشيخ المفيد في *الإرشاد* قصّة رجل اسمه عليّ بن الحسين يقول إنّه زار الإمام المهديّ في بيته في سامراء وجلس عنده ثلاثة أيّام، كما يذكر قصّة الحسن ابن الفضل الّذي يقول إنّه ورد العسكر، أي سامراء، فبعث إليه الإمام المهديّ صرّة فيها دنانير[١٤٨].

وينقل المفيد عن الحسن بن عبد الحميد أنّه شكّ في أمر أحد وكلاء المهدي واسمه حاجز بن يزيد، فذهب إلى العسكر، فخرج إليه ما يؤكّد صحّة دعوى ذلك الوكيل وينهاه عن الشكّ[١٤٩].

المطلب الثالث

كم هي مدة الغيبة؟ وكانت مدّة الغيبة، في بداية القول بها، تتأرجح بين أيّام وشهور

---

(١٤٨) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٥٥.

(١٤٩) *المصدر نفسه*.

أو سنين لا تتجاوز عدد أصابع اليدين، كما تقول روايات كثيرة يذكرها الكلينيّ في **الكافي** والطوسيّ في **الغيبة**[١٥٠].

بينما كانت بعض الروايات تقول إنها ستطول حوالى ثلاثين أو أربعين عاماً[١٥١].

وأشارت بعض الروايات الّتي نقلها النعماني في **الغيبة** إلى تحديد مدّة الغيبة جدّاً وحداثة عمر الإمام المهديّ عند الظهور، وقد فسّرها النعمانيّ بحداثة عمره وقت إفضاء الإمامة إليه[١٥٢].

ونقل الطوسيّ رواية أخرى عن الإمام الباقر (ع) أنّ صاحب هذا الأمر لا يتجاوز الأربعين[١٥٣].

وقالت روايات أخرى إنّ عمره قد يجاوز المائة والعشرين[١٥٤].

وروى الطوسي في **الغيبة** عن أبي عبداللّه (ع)، أنّه قال: ما تنكرون أن يمدّ اللّه لصاحب هذا الأمر في العمر كما مدّ لنوح في العمر؟ وردّ على من استشكل حول طول مدّة الغيبة وخروجها عن العادة، بأنّ الأمر ليس على ما قالوه، ولو صح لجاز أن ينقض اللّه العادة لضرب من المصلحة[١٥٥].

واستشهد الصدّوق والطوسيّ بغيبات موسى بن عمران، ويوسف بن يعقوب، ويونس بن متّى، وأصحاب الكهف، وصاحب الحمار، ونوح، وسلمان الفارسيّ، والدجّال ولقمان بن عاد، وربيع بن ضبع، ويعرب بن قحطان، الّذين قالوا إنهم غابوا عن أقوامهم لفترات من الزمان.

المطلب الرابع

كيفية التأكد من هوية المهدي وعلى أيّ حال، فإنّ الغيبة الطويلة أدّت وتؤدّي إلى مشكلة موضوعية، وهي كيفية التعرّف على المهدي بعد الظهور، والتأكّد من هويّته، ولم تكن

(١٥٠) **الكافي**، ج ١، ص ٣٣٨؛ الطوسي، **الغيبة**، ص ١٠٤.
(١٥١) **الكافي**، ج ١، ص ٣٤٠.
(١٥٢) النعماني، **الغيبة**، ص ٣٢٣.
(١٥٣) الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٥٨.
(١٥٤) النعماني، **الغيبة**، ص ١٢٦.
(١٥٥) الطوسي، **الغيبة**، ٧٦ ـ ٧٨.

هذه المشكلة مطروحة في البداية وخاصّة في عصر الغيبة الصغرى، ولكنّها بدأت تفرض نفسها مع توالي الزمان... ومرور الأعوام. وقد كانت مدار بحث ونقاش بين الرافضين والقائلين بوجود المهديّ، في ذلك الوقت. وقد تصدّى الشيخ الصدّوق لمناقشتها، وقال، ردّاً على المعتزلة والمعارضين الّذين كانوا يغمزون من هذه القناة: «إنه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجّة من أوليائه، وقد يجوز أن يظهر معجزاً يدلّ على ذلك، وهذا الجواب الثاني هو الّذي نعتمد عليه، ونجيب الخصوم به، وإن كان الأوّل صحيحاً»[156].

وقد أشار المفيد والطوسيّ إلى هذا الموضوع: «مشكلة التعرّف على المهدي والتأكد من هويته عند الظهور» بذكر مجموعة كبيرة من المعاجز والآيات الكونية الغريبة الّتي تسبق الظهور كعلامات على قيامه، وعالج السيّد المرتضى المشكلة في معرض مناقشته لإمكانية الظهور المؤقّت أثناء فترة الغيبة، فاشترط ظهور آيات تدلّ على صدقه[157].

المطلب الخامس

علائم الظهور يذكر الكليني في *الكافي*، والصدوق في *اكمال الدين* و *عيون أخبار الرضا*، والمفيد في *الإرشاد*، والطوسي في *الغيبة*، والعيّاشي في تفسيره مجموعة من الروايات تربط بين الظهور وبين حدوث علائم سماوية، تتعلّق بتوقّف حركة الأفلاك، وتغيّر في قوانينها، وما شابه من المعاجز غير الطبيعية، كركود الشمس وقت الزوال إلى وقت العصر، وخروج صدر رجل ووجهه في عين الشمس، وكذلك وقوع الكسوف والخسوف بصورة غير طبيعية، ككسوف الشمس في النصف من شهر رمضان وخسوف القمر في آخره. أو تكلّم العَلَم والسيف مع الإمام المهديّ ومناداته بعدم جواز القعود بعد ذلك الوقت. فيخرج ويقتل أعداء اللّه حيث ثقفهم، ويقيم حدود اللّه ويحكم بحكم اللّه.

إضافة إلى قصّة طلوع الشمس من المغرب، وطلوع نجم بالمشرق يضيء كما يضيء القمر... وخروج جراد في أوانه وغير أوانه... وخروج العبيد عن طاعة أسيادهم وقتلهم مواليهم... ومسخ لقوم من أهل البدع حتّى يصيروا قردة وخنازير، وغلبة العبيد على بلاد السادات... ونداء من السماء يسمعه أهل الأرض كلّهم، كلّ أهل لغة بلغتهم، وأموات ينشرون من القبور حتّى يرجعوا إلى الدنيا فيتعارفوا فيها ويتزاوروا...

---

(١٥٦) *اكمال الدين*، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١٥٧) *الشافي*، ج ١، ص ١٤٩.

ويذكر المفيد أن جبرائيل ينزل على القائم لمبايعته عند الظهور، ويقول الطوسي: إن أصحاب القائم سوف ينقلون إلى مقرّ المهديّ من بيوتهم بصورة إعجازية كلمح البصر!

ويتحدّث المفيد عن بعض العلائم الكونية الّتي سوف تحدث عند ظهور المهديّ كامتداد طول اليوم إلى عشرة أضعاف ليكون ٢٤٠ ساعة!

وهذا ما يفسّره الطوسيّ بحديث مشابه، حيث يقول: «إذا قام القائم... يأمر اللّه الفلك في زمانه فيبطىء في دوره حتّى يكون اليوم في أيّامه كعشرة من أيّامكم، والشهر كعشرة أشهر، والسنة كعشر سنين من سنيكم».

ويروي الكلينيّ حديثاً عن الإمام الباقر (ع) يتنبّأ فيه باستعمال الشيعة لطريقة التلفون التلفازيّ في التحدّث مع القائم ومشاهدته عن بعد، ومن مختلف الأقطار وذلك عند ظهوره!

وتقول بعض الروايات إن القائم إذا قام أشرقت الأرض بنور ربّها، واستغنى العباد عن ضوء الشمس، وذهبت الظلمة، ويعمّر الرجل في ملكه حتّى يولد له ألف ولد ذكر، لا يولد فيهم أنثى!

وأخيراً تتحدّث الروايات الواردة حول ظهور المهديّ عن مدّة ملكه، فتقول إحداها إنّه سيحكم سبع سنين تكون أشبه بسبعين سنة من سنينا.

وتقول رواية أخرى إنّ القائم يملك ثلاثمائة وتسع سنين، كما لبث أهل الكهف في كهفهم، ولكنّ رواية ثالثة تقول إنّه يحكم تسعة عشر عاماً فقط[١٥٨].

(١٥٨) الكليني، **الكافي**، ص ٢٠١؛ الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٢٦٨؛ كذلك: **عيون اخبار الرضا**، ج ١، ص ٦٣؛ المفيد؛ **الإرشاد**، ص ٣٥٥ و ٣٥٩ و ٣٦٢؛ الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٧٤ و ٢٨٣ ـ ٢٨٥؛ العياشي، **التفسير**، ج ٢، ص ٣٢٦.



مناقشة النظريّة المهدويّة (الإثني عشرية)

المبحث الأول

الإمام محمد بن الحسن العسكري: حقيقة تاريخية أم فرضية فلسفية؟

كانت النظرية المهدوية الإثنا عشرية نظرية مركّبة من الإيمان بوجود الإمام الثاني عشر، (محمد بن الحسن العسكري)، وأنه المهديّ المنتظر. وهي تعترف بعدم إعلان الإمام الحسن العسكريّ لوجود ولد له في الظاهر، وتدّعي أنه أخفاه في السرّ، خوفاً عليه من السلطات العبّاسية، الّتي تقول إنّها كانت تعلم مسبقاً بأنّه المهديّ المنتظر الّذي سوف يزلزل عروشها، وإنّها كانت تبحث عنه لتقضي عليه وهو في المهد.

ولكنّ الدراسة التاريخية المتعمّقة لقصّة نشوء هذه النظرية تكشف عن وجود فاصل زمنيّ طويل بين جزأي النظرية، حيث كانت في البداية تتركّز أساساً حول وجود ولد للإمام العسكري، يرثه في الإمامة، ثمّ تحوّلت بعد ذلك إلى القول إنّه المهديّ المنتظر الغائب؛ ووجدت في غيبة المهديّ تفسيراً لعدم إعلان أبيه عن ولادته، وعدم ظهوره بعد ذلك.

ولكي نتأكّد من حقيقة هذه النظرية الّتي لعبت دوراً كبيراً في التاريخ الإسلاميّ، وفي صياغة الفكر السياسيّ الشيعيّ الإماميّ الإثني عشريّ، لا بدّ أن نفكّك أجزاء هذه النظرية وندرسها على حدة، وبدقّة وموضوعية. ولا بدّ أن نرى أوّلاً هل كانت النظرية المهدوية الشيعية، قبل منتصف القرن الثالث الهجريّ، واضحة ومعروفة ومحدّدة بشخص الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ؟ أم كانت غامضة وعامّة وفكرة مجرّدة؟

المطلب الأول

غموض هوية المهدي عند أهل البيت (ع)

إن تاريخ أئمّة أهل البيت (ع) ورواياتهم

الّتي يحتفظ بها التراث الشيعيّ الإماميّ تؤكّد غموض هوية الإمام المهديّ، وعدم التصريح باسمه أو زمان خروجه، ليس بسبب الخوف عليه، وإنّما بسبب عدم تحديده من قبل، لأن فكرة المهدوية كانت اسماً عامّاً وأملاً يحلّق فوق رأس كلّ واحد منهم، وقد بزغ هذا الأمل مع تولّي الإمام عليّ للخلافة، واشتدّ بعد مقتل الإمام الحسين بن عليّ في كربلاء، حيث أخذ كثير من الشيعة يعدّ العدّة للثأر والانتقام، ويعمل من أجل إسقاط النظام الأمويّ، والخروج المسلّح، ويلتفّ حول هذا الإمام أو ذاك من أئمّة أهل البيت، ويطلق عليه صفة المهدوية، فيقوم وينجح أو يدركه الموت قبل أن يخرج، فيقول البعض إنه اختفى وغاب وسوف يظهر في المستقبل.

ولو كانت هوية المهديّ قد حُدّدت من قبل، منذ زمان رسول اللّه (ص) وأجمع الشيعة عليها، لما ذهبوا يميناً وشمالاً، واحتاروا وتساءلوا من الأئمّة عن هوية المهديّ.

يقول الإمام محمّد بن عليّ الباقر مخاطباً الشيعة: «لا تزالون تمدّون أعناقكم إلى الرجل منّا تقولون: هذا هو، فيذهب إلى ربّه حتّى يبعث اللّه لهذا الأمر من لا تدرون، وُلد أم لم يولد؟ خُلق أم لم يخلق؟»[1].

ويقول الكلينيّ إنّ الحَكَم بن أبي نعيم جاء إلى الإمام الباقر في المدينة فقال له:

- عليّ نذر بين الركن والمقام إن أنا لقيتك أن لا أخرج من المدينة حتّى أعلم أنّك قائم آل محمّد أم لا؟

فقال له الإمام الباقر:

- يا حَكَم... كلّنا قائم بأمر اللّه.

ولكن الحكم لم يَرْتَضِ هذا الجواب العامّ فسأله بالتحديد:

- فأنت المهديّ؟

فأجابه الباقر جواباً عامّاً أيضاً:

- كلّنا نهدي إلى اللّه.

وعاد الحكم ليسأل بتحديد ووضوح:

- فأنت صاحب السيف.

---

(١) الصدوق، اكمال الدين، ص ١٨٣.

وأجابه الإمام للمرّة الثالثة بغموض:

ـ كلّنا صاحب السيف ووارث السيف.

فسأل الحكم بوضوح تام:

ـ فأنت الّذي تقتل أعداء اللّه؟

فقال الإمام الباقر:

ـ يا حَكَم... كيف أكون أنا وقد بلغت خمساً وأربعين سنة؟! وإن صاحب هذا الأمر أقرب عهد باللبن منّي وأخفّ على ظهر الدابّة[٢].

ويقول الكلينيّ والنعمانيّ إنّ الإمام الصادق كان يرفض تحديد هوية المهديّ، وإنّ أبا حمزة، أحد أصحابه، سأله مرّة:

ـ أنت صاحب هذا الأمر؟ فقال: لا، فقال: فولدك؟... قال: لا، قال: فولد ولدك هو؟ فقال: لا، فقال: فولد ولد ولدك؟ فقال: لا، قال: من هو؟ قال: الّذي يملأها عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً على فترة من الأئمّة، كما أنّ رسول اللّه (ص) بُعث على فترة من الرسل[٣].

يؤيّد ذلك أنّ الإمام الصادق عندما أقنع الشاعر السيّد الحميري الّذي كان يعتقد بمهدوية محمّد بن الحنفية، بوفاته، لم يقل له من هو الإمام المهدي بالتحديد، وقد أنشد الحميريّ أبياتاً من الشعر سجّل فيها تحوّله عن القول بمهدوية ابن الحنفية، ولكنّه لم يشر إلى هوية المهديّ، حيث قال:

وما كان قولي في ابن خولة مطنباً ... معاندةً منّي لنسل المطيّب

ولكن روينا عن وصيّ محمّد وما ... كان فيما قال بالمتكذّب

بأنّ وليّ الأمر يُفقد لا يُرى ... ستيراً كفعل الخائف المترقّب

فتقسم أموال الفقيد كأنّما ... تغيّبه بين الصفيح المنصّب

فلمّا روى أنّ ابن خولة غائب ... صرفنا إليه قولنا لم نكذب

وقلنا هو المهديُّ والقائم الّذي ... يعيش به من عدله كلُّ مجدب

---

(٢) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٥٣٦.

(٣) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٤١؛ النعماني، **الغيبة**، ص ١٨٧.

فإن قلت لا فالحقُّ قولك والّذي أمرت، فحتمٌ غير ما متعصّب
وأشهد ربّي أنّ قولك حجّةٌ على النّاس طرّاً من مطيع ومذنب
فإنّ وليّ الأمر والقائم الّذي تطلّعُ نفسي نحوه بتطرّب
له غيبةٌ لا بدّ من أن يغيبها فصلّى عليه اللّه من متغيّب
فيمكث حيناً ثمّ يظهر حينه فيملك من في شرقها والمغرب
بذاك أدين اللّه سرّاً وجهرةً ولست، وإن عوتبت فيه، بمعتب

ومع أن الإمام الصادق في الرواية السابقة لم يكن ينفي فكرة القيام عن نفسه، ولم يؤكّدها، فإنّ الصدّوق يروي عن ابن أبي يعفور أنّه سمع الصادق يقول: «ويل لطغاة العرب من أمر قد اقترب». ويروي أيضاً عن سدير عن أبي عبداللّه أنّه قال: «يا سدير الزم بيتك وكن حلساً من أحلاسه واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أنّ السفيانيّ قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك»[٤].

ممّا يوحي أنّ الإمام الصادق كان يحدّث أصحابه بقرب قيامه. ولكنّ محمّد بن الحسن الصّفار يروي في *بصائر الدرجات*، عن أبي بصير، أنّه جاء يوماً إلى أبي عبداللّه وقال له:

- جعلت فداك، إني أريد أن ألمس صدرك، (وكان أبو بصير أعمى).

فقال له:

- إفعل.

قال: فمسست صدره ومناكبه، فقال:

- ولم يا أبا محمد؟ فقال أبو بصير:

- جعلت فداك... إنّي سمعت أباك وهو يقول: «إنّ القائم واسع الصدر مسترسل المنكبين عريض ما بينهما».

فقال الإمام الصادق:

- يا أبا محمّد... إنّ أبي لبس درع رسول اللّه (ص) وكانت تستخبّ على الأرض، وأنا لبستها فكانت وكانت... وإنّها تكون من القائم كما كانت من رسول اللّه مشمّرة كأنّها ترفع نطاقها بحلقتين، وليس صاحب هذا الأمر من جاز أربعين[٥].

---

(٤) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٣٥.

(٥) الصفّار، *بصائر الدرجات*، ص ١٨٩.

ويروي الطوسيّ في الغيبة حواراً جرى بين الإمام الصادق وأبي بصير الّذي سأله: «ألهذا الأمر أمدٌ نريح إليه أبداننا وننتهي إليه؟» فقال له الإمام: «بلى.. ولكنّكم أذعتم فزاد اللّه فيه». ويروي رواية أخرى أكثر صراحة يقول فيها الإمام الصادق: «كان هذا الأمر فيّ فأخّره اللّه، ويفعل بعد في ذرّيتي ما يشاء»[6].

ممّا يكشف أنّ أمل المهدوية كان معلّقاً على الإمام الصادق في عصره، ولذلك عندما توفّي ولم تتوفّر له الظروف لتحقيق الأمل المطلوب، والكامن في قلوب الشيعة، رفض بعضُ أصحابه، ومنهم خاصّته، أن يصدّق نبأ وفاته، وأصرّ على أنّه قد غاب وسيظهر عمّا قريب، وقال إنّه المهديّ المنتظر، وكان على رأس هؤلاء زعيم الشيعة في البصرة، عبداللّه بن ناووس.

الأمل بمهدوية الكاظم ومع اشتداد الضغط السياسيّ العباسيّ على الإمام موسى بن جعفر الكاظم، ازداد أمل الشيعة الّذين قالوا بإمامته، بخروجه وقيامه، وتفجير الثورة في وجه الحكم العبّاسي... واعتقد معظم الشيعة قوياً بأنّ موسى هو القائم المهديّ، ورووا روايات كثيرة عن الباقر والصادق في تحديد شخصه، وربّما أضافوا إليها من عند أنفسهم الشيء الكثير، انطلاقا من شوقهم وحرصهم ومعاناتهم.

وعندما توفّي الإمام الكاظم، بعد خمس وثلاثين سنة من الانتظار والأمل، لم يُصَدّق عامّة الشيعة الموسوية نبأ وفاته، ورفضوا إلّا الإصرار على القول بغيبته وحياته، والتأكيد على أنّه المهديّ المنتظر، وأنّه سوف يخرج ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً.

الرضا ينفي احتمال المهدوية فيه وقد عاد ذلك الأمل إلى الشيعة بعد حوالى عشرين عاماً، وذلك عندما دعا الخليفة العباسي المأمون، عام ٢٠٠هـ، الإمام علي بن موسى الرضا إلى خراسان، وقلده ولاية العهد عام ٢٠١ هـ، وهذا ما أحيا الأمل في نفوس الشيعة ودفعهم للاعتقاد بإمكانية أن يصبح الرضا المهدي المنتظر.

ينقل الكليني في الكافي، إن أيوب بن نوح جاء إلى الإمام الرضا وقال له: إني أرجو أن تكون صاحب هذا الأمر... وأن يسوقه الله إليك بغير سيف، فقد بويع لك وضربت الدراهم باسمك. ولكن الإمام الرضا بدّد توقعه ونفى أن يكون هو المهدي[7].

---

(٦) الطوسي، الغيبة، ص ٢٦٣.

(٧) الكافي، ج ١، ص ٣٤١؛ والصدوق، اكمال الدين، ص ٣٧٠.

وعندما جاء الشاعر دعبل الخزاعي إلى الإمام الرضا وأنشده القصيدة المعروفة:

مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحي مقفر العرصات

أشار إلى المهدي بصورة غامضة وقال:

خروج إمام لا محالة خارج يقوم على اسم الله والبركات

يميّز فينا كل حق وباطل ويجزي على النعماء والنقمات

ولم يسمه بالاسم.

وإن تحديد هوية «الإمام المهدي» بالثاني عشر من أئمة أهل البيت، كما هو معروف لدى الشيعة الإثني عشرية اليوم، قد حدث في وقت متأخر بعد وفاة الإمام الحسن العسكري والقول بوجود ولد له في السرّ، بفترة طويلة، أي في بداية القرن الرابع الهجري تقريباً. وذلك في أعقاب تطور نظرية «الإمامة الإلهية» وتحولها من التسلسل اللّامحدود إلى الاقتصار على اثني عشر وتكوّن الفرقة الإثني عشرية.

وقد ذكر الشيخ الصدّوق في *اكمال الدين* الّذي ألّفه في منتصف القرن الرابع الهجريّ، مجموعةً كبيرة من الروايات عن النبيّ الأكرم (ص) وأئمّة أهل البيت (ع)، يشير بعضُها إلى القائم أو المهديّ دون تحديد اسمه واسم أبيه، ويؤكّد بعضُها تحديد رقمه الثاني عشر، وأنه ابن الحسن العسكريّ، كما في الرواية الّتي يقول فيها إنّ الإمام الرضا سأل الشاعر دعبل الخزاعيّ، بعد أن ألقى قصيدته، وأشار فيها إلى المهديّ بصورة غامضة، فقال له: هل تدري من هذا الإمام؟ ومتى يقوم؟ فقال: لا يا مولاي، إلّا أنّي سمعت بخروج إمام منكم يطهّر الأرض من الفساد ويملأها عدلاً كما مُلئت جوراً. فقال له: يا دعبل... الإمام بعدي محمّد ابني، وبعد محمّد ابنه عليّ، وبعد عليّ ابنه الحسن، وبعد الحسن ابنه الحجّة القائم المنتظر في غيبته، المطاع في ظهوره[8]. وهذه الروايات ضعيفة المتن والسند، ولا تصمد أمام البحث العلميّ، وسوف نناقشها في الفصل الخاصّ بنقد الأدلّة الروائية، (النقلية)، ونثبت عدم صحّتها واختلاقها فيما بعد.

المطلب الثاني

ظاهرة المهدوية في التاريخ الإسلامي وممّا يؤكّد غموض هوية المهديّ عند أهل

---

(٨) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٣٧٣.

البيت، ولدى جماهير الشيعة والمسلمين في القرون الثلاثة الأولى، هو تكرّر دعوات المهدويّة هنا وهناك... حتّى جاوزت العشرات، وحتّى أصبح لكلّ فرقة وطائفة أكثر من مهديّ واحد... حيث تدلّنا هذه الظاهرة على تماهي مصطلح الإمام المهديّ مع معنى الثورة والحرّيّة والعدالة، وانبثاقه كردّ فعل على الواقع الفاسد الّذي كان يتدهور إليه المجتمع الإسلامي، مرّةً بعد أخرى.

لقد كانت معظم قصص المهدوية في القرون الإسلامية الأولى، مرتبطةً ومنبثقة من حركات سياسية ثورية تتصدّى لرفع الظلم والاضطهاد، وتلتفّ حول زعيم من الزعماء، وعادةً ما يكون إماماً من أهل البيت (ع). وعندما تفشل الحركة، ويموت الإمام دون أن يظهر، أو يقتل في المعركة، أو يختفي في ظروف غامضة... كان أصحابه يختلفون، فمنهم من يسلّم بالأمر الواقع ويذهب للبحث عن إمام جديد ومناسبة جديدة للثورة... ومنهم من كان يرفض التسليم بالأمر الواقع، فيرفض الاعتراف بالهزيمة ويسارع لتصديق الإشاعات الّتي تتحدّث عن هروب الإمام الثائر واختفائه وغيبته، وعادةً ما يكون هؤلاء من بسطاء الناس الّذين يعلّقون آمالاً كبيرة على شخص، أو يضخّمون مواصفات ذلك الزعيم فيصعب عليهم التراجع، لأنّه كان يعني لديهم الانهيار والانسحاق النفسيّ.

مهدوية الإمام علي كان شيعة الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) الّذين ثاروا على الحكم الأمويّ، وقاتلوا في معركة الجمل، وحاربوا معاوية في صفّين، واشتبكوا مع الخوارج في النهروان، يأملون أن يستمرّ حكم الإمام العادل إلى فترة أطول، ينعمون خلالها بالعدل والمساواة. وكان أملهم في الإمام كبيراً. ولذلك فإنّ البعض منهم صُدم بخبر اغتياله ولم يكد يصدّق نبأ وفاة الإمام.

يقول مؤرّخو الشيعة، كالنوبختيّ والأشعريّ القمّيّ والكشيّ، إنّ جماعة من الشيعة رفضوا التصديق بوفاة الإمام، وقالوا إنّ عليّاً لم يُقتل ولم يمت، ولا يُقْتَل ولا يموت حتّى يسوق العرب بعصاه، ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[٩].

هذا القول بمهدوّية الإمام عليّ وغيبته، يمكن أن نفسّره بالصدمة والمفاجأة والأمل الكبير، حيث لم يتحمّل أولئك النفر الّذين كانوا بعيدين عن الكوفة خبر استشهاد الإمام،

---

(٩) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص٢٢؛ سعد بن عبدالله الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ٢٠؛ الكشي، *معرفة الناقلين عن الأئمّة الصادقين*، ص ١٠١.

بعد أن كانوا يأملون أن يحقّق الإمام العدالة الكونية على الأرض، فأدّى بهم ذلك إلى تصوّرات بعيدة عن الواقع.

مهدوية ابن الحنفية وبعد مجزرة كربلاء، تجمّع الغضب الشيعيّ حول قيادة محمّد بن الحنفية أخي الإمام الحسين، من أجل الثأر والانتقام لشهداء كربلاء... وعندما توفّي محمّد في ظروف غامضة، عام ٨١ هـ، قالت جماعة من أنصاره، (الكيسانية)، إنّه لم يمت وإنّه مقيم بجبال رضوى بين مكّة والمدينة، واعتقدوا أنّه الإمام المهديّ المنتظر الّذي بشّر به النبيّ (ص) أنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً(١٠).

ويفسّر السّيد المرتضى علم الهدى دعوى الكيسانية بمهدوية ابن الحنفية بالحيرة الّتي ألجأتهم إلى القول بها(١١).

وربّما كانت الحيرة قد أصابتهم نتيجة عَقْدهم الأمل على ابن الحنفيّة، لكي يسترجع السلطة من أيدي الأمويّين، وقد أُصيبوا بالخيبة بعد موته قبل تحقيق الهدف المنشود، فاضطرّ أتباعه من الشيعة الكيسانية إلى اختراع القول بمهدويته، واستمرار حياته وغيبته، في محاولة منهم للمحافظة على الأمل متّقداً في صدورهم، خاصّة وأنّ الشيعة يومذاك لم يكونوا يعرفون شخصية معيّنة محدّدة من قبل على أنها المهديّ المنتظر.

مهدوية أبي هاشم وقد تراجع هذا القول بمهدوية ابن الحنفيّة، عندما برز أبو هاشم عبداللّه بن محمد بن الحنفيّة، كقائد جديد للشيعة في نهاية القرن الأول الهجريّ، وتعلّق الأمل الكبير به لتحقيق ما عجز أبوه عن تحقيقه... وتكرّرت الأزمة من جديد، عندما توفّي أبو هاشم دون أن يظهر... وهذا ما أدّى إلى اعتقاد قسم من شيعته باختبائه وغيبته والقول إنّه المهديّ المنتظر وإنّه حيّ لم يمت(١٢).

أمّا الّذين اعترفوا بوفاة أبي هاشم فقد حافظوا على الأمل في نفوسهم أيضاً، وذلك بانتظار قيام أحد أبناء محمّد بن الحنفيّة في المستقبل، ولم يحدّدوا شخصاً معيّناً(١٣).

مهدوية الطيار سرعان ما التفّ الشيعة الّذين كانوا يشكّلون المعارضة الرئيسية

---

(١٠) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٢٩؛ الأشعري، *المقالات*، ص ٢٧.

(١١) السيد المرتضى، *الشافي*، ص ١٨٤.

(١٢) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٣٤؛ والأشعري، *المقالات*.

(١٣) *المصدران السابقان*.

للحكم الأمويّ حول قائد جديد من أبناء أهل البيت، هو عبداللّه بن معاوية بن عبداللّه بن جعفر الطيّار، الّذي نجح في إقامة دولة شيعية في أصفهان في أواخر العهد الأمويّ، ولكنّه انهزم بعد ذلك، وقُتل في ظروف غامضة... ولم يتحمّل بعضُ الشيعة نبأ انهيار الدولة الشيعية، فقالوا إنّ الطيار حيٌّ لم يمت وإنّه مقيم في جبال أصفهان لا يموت أبداً حتّى يقود نواصيها إلى رجل من بني هاشم من ولد عليّ وفاطمة[١٤].

انحصار المهدوية في البيت الفاطمي - لم تكن النظرية المهدوية عند الشيعة، قبل هذه الحركة، محصورةً في البيت الفاطميّ، حيث كان الكيسانية، الذين يمثّلون مرحلة تاريخية من تطوّر الشيعة، يحصرونها في البيت العلويّ، ويجيزونها في محمّد بن الحنفية وأولاده، أو يحصرونها فيهم، ثمّ امتدّت إلى خارج البيت العلويّ، إلى عبداللّه بن معاوية بن عبداللّه بن جعفر الطيّار، ثمّ تطوّرت لتنحصر في البيت الفاطميّ من أبناء الحسن والحسين... ولم تكن محصورة في ذلك الوقت في أيّ واحد من البيتين. لذلك اعتقد قسمٌ من الشيعة بمهدوية زيد بن عليّ، كما اعتقد قسم آخر بمهدوية محمّد بن عبداللّه بن الحسن بن الحسن، (ذي النفس الزكية). وإذا كان زيد قد قُتل بسرعة فإنّ أتباعه انضمّوا إلى النفس الزكية. وكان عبداللّه بن الحسن أبوه قد سمّى ابنه محمّداً وتنبأ عند ولادته بأن يكون المهديّ الموعود الذي بشّر به النبي وقال عنه إنّ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، حسبما كان مشهوراً في تلك الفترة.

مهدوية ذي النفس الزكية كان النفس الزكية يأمل أن يثور ضدّ الحكم الأمويّ، حيث بايعه في الأبواء بنو هاشم، وكان فيهم إبراهيم الإمام والسفّاح والمنصور، ولكن سرعان ما قامت الدولة العبّاسية فانتفض عليه من بايعه، والتفّ حوله قسمٌ من الشيعة، فخرج في المدينة سنة ١٤٥هـ وسيطر على مكّة واليمن، وقُتل بعد شهور. وهنا أصيب قسمٌ من شيعته بالصدمة، ولم يتحمّلوا نبأ الهزيمة ولم يصدّقوا بمقتل المهديّ الّذي كانوا ينتظرون خروجه منذ فترة طويلة، فقالوا إنّه حيّ لم يمت ولم يقتل وإنه مقيم بجبل العلمية، بين مكّة ونجد، حتّى يخرج. وتشبّثوا بالحديث النبويّ الّذي يقول: «القائم اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي»[١٥].

ولمّا لم تكن هناك أحاديث صريحة ومحدّدة ومعروفة، توضح هوية المهدي، فقد طبّق

---

(١٤) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٣٥؛ الأشعري، *المقالات*، ص ٣٥.

(١٥) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٢؛ الأشعري، *المقالات*، ص ٧٦.

أتباع النفس الزكية أحاديث المهدوية عليه، وتأوّلوا الأحاديث الواردة به، وربّما اختلقوا بعض الروايات أو نسبوها إلى النبيّ لتعزيز نظريتهم وتأييد زعيمهم المنتظر.

مهدوية الباقر وتقول بعض الروايات إن قسماً من الشيعة اعتقد بمهدوية الإمام محمّد بن عليّ الباقر (ع) اعتماداً على رواية تقول إن النبيّ (ص) قال لجابر بن عبداللّه الأنصاريّ: «إنّك تلقاه فأقرئه منّي السلام»[١٦].

ويقول الكلينيّ في *الكافي* إنّ الإمام الباقر كان يُسِرّ إلى أصحابه بقرب القيام والخروج ويوصيهم بالكتمان، وإنّ بعضهم قد ترك أعماله انتظاراً لساعة الصفر[١٧].

مهدوية الصادق وبعد وفاة الإمام الباقر وهزيمة محمّد بن عبداللّه، ذي النفس الزكية، وانتصار العبّاسيّين، وتألّق الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) شاعت روايات كثيرة حول مهدويته[١٨]. وينقل النوبختي أن بعض الشيعة روى عن الإمام الصادق أنّه قال: «إن رأيتم رأسي قد أهوى عليكم من جبل فلا تصدّقوه فإنّي أنا صاحبكم»؛ وأنّه قال: «إن جاءكم من يخبركم عنّي أنّه مرضني وغسلني وكفّنني فلا تصدّقوه، فإنّي أنا صاحبكم صاحب السيف»[١٩].

من هنا رفض قسم من شيعة الإمام الصادق الاعتراف بموته وقالوا إنّه المهديّ المنتظر، وإنّه حيّ لم يمت. وعرفت هذه الفرقة بالناووسية نسبةً إلى عجلان بن ناووس[٢٠] وكان منهم أبان بن عثمان الأحمر الّذي يعدّه الكشي من أصحاب الإجماع، أي من أقرب المقرّبين إلى الإمام الصادق[٢١].

مهدوية إسماعيل من هذا يبدو أن النظريات المهدوية المختلفة كانت تولد مع الزمن وفي الظروف المختلفة. وكانت أقرب إلى الأمل والرجاء منها إلى الاستناد إلى أحاديث قاطعة وصريحة، وكان القول بالغيبة يبرز عند وفاة الإمام المنتظر دون أن يظهر... ولم يكن الشيعة يجمعون دائماً وأبداً، ومنذ البداية، على مهدوية إمام معيّن من قبل... ففي الوقت الّذي كان

---

(١٦) الإسفرائيني، *الفرق بين الفرق*، ص ٦٠.

(١٧) الكليني، *الكافي*، ص ٢٤٥.

(١٨) *المصدر نفسه*، ص ٢٩٠.

(١٩) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٦٧.

(٢٠) النوبختي، ص ٦٧؛ الأشعري، ص ٧٩.

(٢١) الكشي، *اخبار معرفة الرجال*.

بعضهم يؤمن بمهدوية الإمام الصادق، كان البعضُ الآخر يذهب ليعلّق الأمل على مهدوية ابنه إسماعيل، وعندما توفّي إسماعيل في حياة أبيه الإمام الصادق رفض أصحابُه التسليم بوفاته، واخترعوا القول بغيبته، وفسروا تشييع الإمام له ودفنه أمام أعين الناس بأنّه مسرحية تستهدف التغطية على هروب إسماعيل واختفائه، والإعداد لظهوره في المستقبل(٢٢)!

ومن المعروف أنّ الشيعة اختلفوا بعد وفاة الإمام الصادق إلى ستّ فرق، فذهب الإسماعيلية إلى القول بحياة إسماعيل وإمامته ومهدويته وغيبته، ثمّ قال فريق منهم، بعد أن يئسوا منه، بمهدوية ابنه محمّد... ثمّ نقلوا المهدوية في أبناء إسماعيل إلى أن ظهر واحد منهم في نهاية القرن الثالث وأقام الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا.

مهدوية الديباج وادّعى محمّد بن جعفر الصادق، (الديباج)، الّذي خرج في مكّة عام ٢٠٠هـ، أنّه المهديّ المنتظر، وأعلن نفسه خليفة للمسلمين وأخذ البيعة وتسمّى بأمير المؤمنين(٢٣).

إذاً.. نستطيع أن نقول إنّ النظرية المهدوية كانت تعني الثورة والقيام والخروج، ولم تكن محدَّدة في شخص معيّن... وإنّ نظرية الغيبة كانت تبرز عندما يفشل أيّ إمام منتظر أو يموت دون تحقيق أهدافه.

مهدوية محمّد بن عبداللّـه الأفطح الحالة الاستثنائية الوحيدة الّتي نجدها خلاف تلك القاعدة في ذلك الوقت هي نظرية مهدوية محمّد بن عبداللّه بن جعفر الصادق... وهذا الشخص لم يولد أساساً ولم يكن له وجود، وقد اختلق بعضُ الشيعة الفطحية قصّة وجوده في السرّ بعد وفاة أبيه عبداللّه الأفطح، الّذي آمن أولئك الشيعة أنّه الإمام بعد أبيه الصادق، وأُصيبوا بأزمة عندما توفّي الأفطح دون عقب يرثه في الإمامة، وكانوا يعتقدون بضرورة استمرار الإمامة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب، أي بتوارثها بصورة عمودية، ولذا لم يستطيعوا، بسبب هذه الأزمة الفكرية، أن ينتقلوا إلى القول بإمامة أخي عبداللّه، موسى بن جعفر، فاخترعوا قصّة وجود ولد له في السرّ! وقالوا إنّ اسمه يطابق الحديث النبويّ المشهور: «اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي»(٢٤).

---

(٢٢) النوبختي، ص ٦٨؛ الأشعري، ص ٨٠.

(٢٣) المصادر.

(٢٤) الأشعري، ص ٨٨.

ولا يستبعد أن يكون بعض المَصْلَحِيّين والمنافقين من أصحاب الأئمّة قد اخترع هذه القصّة الوهميّة، (أسطورة المهديّ المنتظر محمّد بن عبدالله بن الصادق)، لكي يتاجر بها ويدّعي الوكالة له ويقبض الأموال باسمه، حيث كان يروّج الإشاعات عن وجود ذلك المهديّ الموهوم في اليمن، وأنّه سوف يظهر ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن تُملأ ظلماً وجوراً.

مهدوية الكاظم ومع انقلاب الدولة العبّاسية على أهدافها الإصلاحية، وانتشار الظلم والفساد، كان من الطبيعيّ أن يلتفّ المعارضون لها حول شخصية عظيمة من زعماء أهل البيت هو الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) الّذي كان رمز التقوى والعلم والعبادة... وأن يعظم الأمل بخروجه وقيامه... وهكذا فقد انتشرت روايات كثيرة جدّاً حول مهدوّية الإمام الكاظم وأنّه قائم آل محمّد... وراح البعض من الشيعة ينقل روايات عن الصادق: «إن من المحتوم أنّ ابني هذا قائم هذه الأمّة وصاحب السيف»؛ و «إنّ موسى هو القائم وهذا حتم من اللّه»؛ و «إن يدهده رأسه عليكم من جبل فلا تصدّقوا فإنه القائم»؛ و «إن القائم اسمه حديدة الحلاق»؛ و «كأنّي بالراية السوداء صاحبة الرقعة الخضراء تخفق فوق رأس هذا الجالس»، وما إلى ذلك من الروايات التي فاقت حدّ التواتر!

وعندما اعتقل الرشيدُ الإمامَ الكاظم احتسب معظم الشيعة الموسوية ذلك غيبةً أولى، أو صغرى، ولمّا قتله ورمى بجسده الطاهر على الجسر ببغداد رفضوا التصديق بذلك، وقالوا إنّها مسرحية عبّاسية؛ وقالوا إنّ الإمام الكاظم قد غاب غيبته الثانية وهرب من السجن، وإنّه حيّ لم يمت ولا يموت حتّى يملك شرق الأرض وغربها، ويملأها كلّها عدلاً كما مُلئت جوراً وإنّه القائم المهديّ(٢٥).

وقد قال معظم أولاد الإمام بذلك، وكذلك معظم أصحابه المقرّبين، كالمفضّل بن عمر، وداود الرقي، وضريس الكناني، وأبو بصير، وأعين بن عبد الرحمن بن أعين، وحديد الساباطيّ، والحسن بن قياما الصيرفيّ؛ وكتب عليّ بن أبي حمزة كتاباً حول الغيبة كما كتب عليّ بن عمر الأعرج كتاباً حول ذلك أيضاً.

وقد عُرف أولئك الشيعة بالواقفية، أي الّذين وقفوا على الإمام الكاظم، ورفضوا الإيمان بابنه عليّ بن موسى الرضا.

وتردّد داود الرقي في الاعتراف بإمامة الرضا بناء على تلك الروايات المتواترة الّتي تحدّد

---

(٢٥) النوبختي، ص ٨٠؛ الأشعري، ص ٨٩.

المهدوية بالكاظم وتقول: «إن سابعنا قائمنا» فقال له الإمام الرضا: «إنّ الأمل بقيام الكاظم كان معلّقاً على مشيئة الله ولم يكن من المحتوم»[٢٦].

وظلّ الواقفية يؤمنون بمهدوية وغيبة الإمام الكاظم إلى وقت طويل ولكنّهم تقلّصوا شيئاً فشيئاً حتّى ماتت النظرية وانقرضوا، خاصّة عندما أكّد الإمام الرضا وفاة أبيه وقال لهم: «إن الحجّة لله على خلقه لا تقوم إلّا بإمام حيّ يُعرف... سبحان الله!... مات رسول الله ولم يمت موسى بن جعفر؟! بلى والله لقد مات وقُسمت أمواله ونكحت جواريه»؛ واتّهم من قال بعدم وفاته بالكذب وقال: «إنّهم كفّار بما أنزل الله عزّ وجلّ على محمّد (ص) ولو كان الله يمدّ في أجل أحد من بني آدم لحاجة الخلق إليه لمدّ الله في أجل رسول الله (ص)»[٢٧].

مهدوية محمد بن القاسم وفي مطلع القرن الثالث الهجريّ، في سنة ٢١٩هـ، وفي أيّام خلافة المعتصم، حدثت ثورة علويّة في الطالقان، بقيادة محمّد بن القاسم، ولكنّ المعتصم هزمه واعتقله وحمله إلى بغداد فحبسه في قصره، ولكنّه استطاع الهرب. واختلف الناس في أمره، وقال بعضهم مات أو هرب، وقال بعض الشيعة إنّه حيّ وإنّه سيخرج وإنّه مهديّ هذه الأمّة[٢٨].

مهدوية يحيى بن عمر وخرج إمامٌ علويٌّ آخر هو يحيى بن عمر، في الكوفة أيام المستعين، فوجّه إليه الحسين بن إسماعيل فقتله، إلّا أن بعض أصحابه رفض الاعتراف بالهزيمة، وقال إنه لم يقتل وإنّما اختفى وغاب، وإنّه المهديّ القائم وسوف يخرج مرة أخرى[٢٩].

مهدوية محمد بن علي الهادي والعسكري واختلف الشيعة الإمامية في منتصف القرن الثالث الهجريّ، في هوية الإمام المهديّ المنتظر، فقال قسم منهم بأنه محمّد بن عليّ الهادي، الّذي توفّي فجأة في الدجيل، وقالوا بغيبته كغيبة إسماعيل بن جعفر، ورفضوا التصديق بوفاته... وذهب قسم آخر إلى القول بمهدوية الإمام الحسن العسكريّ، بينما قال قسم ثالث بوجود ومهدوية ولد له في السرّ هو الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ... وقال

---

(٢٦) النوري الطبرسي، *خاتمة مستدرك وسائل الشيعة*، ج ٣، ص ٥٩٥.

(٢٧) الكشي، *معرفة الرجال*، ص ٣٧٩.

(٢٨) الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، ص ٥٧٧؛ الإسفرائيني، *الفرق بين الفرق*، ص ٣١.

(٢٩) *الكامل في التاريخ*، ج ٧، ص ٤٣؛ *مروج الذهب*، ج ٤، ص ١٤٧.

آخرون إنّه غير محدّد، وإنه سوف يكون واحداً من أهل البيت لا على التعيين، وإنّه سوف يولد ويظهر في المستقبل(٣٠).

مهدوية القائم المجهول وأخيراً يذكر المؤرّخان الشيعيّان المعاصران لوفاة الإمام العسكري أنّ فرقة من أتباع الإمام قالت: «إن الحسن بن عليّ قد مات وصحّ موته، وانقطعت الإمامة إلى وقت يبعث اللّه فيه قائماً من آل محمّد ممّن قد مضى، إن شاء بعث الحسن بن عليّ وإن شاء بعث غيره من آبائه. ولا بدّ من ذلك... لأنّ قيام القائم وخروج المهديّ حتمٌ من اللّه، وبذلك وردت الأخبار وصحّت الآثار، وأجمع عليه الأمّة فلا يجوز بطلان ذلك، ولأنّ وفاة الحسن بن عليّ قد صحّت وصحّ أنه لا خلف له، فقد انقطعت الإمامة ولا عقب له، وإذاً لا يجوز إلّا أن يكون في الأعقاب، ولا يجوز أن ينصرف إلى عمّ ولا ابن عمّ ولا أخ بعد الحسن والحسين، فهي، (الإمامة)، منقطعة إلى القائم منهم، فإذا ظهر وقام اتصلت إلى قيام الساعة»(٣١).

كلّ ذلك التعدّد والتنوّع في الحركات المهدوية يعبّر عن غموض مفهوم الإمام المهديّ واحتمال كونه أيّ واحد من أئمّة أهل البيت، وهو من يقوم بالسيف ويخرج ويقيم دولة الحقّ... وقد كانت كلّ فرقة شيعية تعتقد أنّه من هذا البيت الهاشميّ، أو ذاك البيت العلويّ، أو الفاطميّ، أو الحسينيّ، أو الموسويّ... وأنّه هذا أو ذاك... ولو كانت هوية المهديّ قد حُدِّدت من قبل، منذ زمان رسول اللّه (ص) أو الأئمّة الأحد عشر السابقين، لما اختلف المسلمون، ولا الشيعة، ولا الإمامية، ولا شيعة الإمام الحسن العسكريّ، في تحديد هوية المهديّ.

نستنتج من كلّ ذلك أن هوية المهديّ كانت غامضة وغير محدَّدة في حياة أهل البيت، وأن القول بأنه ابن الحسن العسكريّ نشأ بعد افتراض وجوده في السرّ، وفي محاولة لتفسير غيبته عن الأنظار وعدم إعلان أبيه عن ولادته، باعتبار الغيبة صفةً من صفات المهديّ.

■

---

(٣٠) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٤ و ٩٦ و ١٠٥؛ الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ١٠١ و ١٠٦ و ١٠٨.

(٣١) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٥؛ الأشعري، *المقالات*، ١٠٨.

المبحث الثاني

العوامل الفلسفية لنشوء الفرضية المهدوية

إذا قمنا بقراءة الرواية التاريخية لما حدث للشيعة الإمامية بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ، سنة ٢٦٠ هجرية، وألقينا نظرة على «الدليل العقليّ» الّذي قدّمه ذلك الفريق الّذي قال بوجود ولد خفيّ للإمام، هو الإمام من بعده وهو المهديّ المنتظر، فإنّنا سنكتشف أزمة نظرية مرّ بها ذلك الفريق من الإمامية، ممّن يشترط توارث الإمامة بصورة عمودية، وعدم جواز انتقالها إلى أخ أو ابن عمّ، واضطراره إمّا إلى التنازل عن هذا الشرط، أو التسليم بانقطاع الإمامة بعد وفاة العسكريّ دون خلف، كما هو الظاهر من حياته، أو افتراض وجود ولد له في السرّ، بالرغم من عدم التصريح به، أو الإعلان عنه، وتفسير هذا الغموض والكتمان بالتقية والخوف من السلطة، بالرغم من عدم وجود مؤشّرات تستدعي ذلك.

تقول الرواية التاريخية الّتي يعترف بها وينقلها المؤرّخون والمتكلّمون الإثنا عشريون إن الإمام العسكريّ توفّي دون أن يخلف ولداً ظاهراً، وأوصى بأمواله إلى أمّه المسمّاة بحديث، وهذا ما سمح لأخيه جعفر بن عليّ بأن يدّعي الإمامة من بعده ويدعو الشيعة الإمامية إلى اتّباعه كخليفة له، كما اتّبعوا الإمام موسى بن جعفر بعد وفاة أخيه الأكبر عبداللّه الأفطح، الّذي أصبح إماماً لفترة من الوقت بعد الإمام الصادق، ولم ينجب ولداً تستمرّ الإمامة في عقبه.

ويقول النوبختيّ والأشعريّ القمّيّ والمفيد إنّ كثيراً من الشيعة الإمامية لبّوا نداء جعفر، وكادوا يجمعون على القول بإمامته(٣٢).

وذلك لأنّ عامّة الشيعة لم يكونوا يعرفون أحداً غير جعفر من أبناء الإمام الهادي، ولم يكونوا شاهدوا أيّ ولد للإمام العسكريّ، وهذا ما تؤكّده رواية أبي الأديان البصري، رسول الإمام العسكريّ إلى أهل المدائن، الّذي كان آخر شخص يودّع الإمام، والّذي يقول إن العسكريّ لم يخبره باسم خليفته، وإنّما أعطاه بعض العلامات للتعرّف عليه، ويقول إنّه عاد إلى سامراء يوم وفاة الإمام العسكريّ، فرأى جعفراً وحوله عامّة الشيعة وعلى رأسهم عثمان ابن سعيد العمريّ، وهم يعزّونه ويهنّئونه، وإنّه ذهب وعزّاه وهنّأه كواحد منهم؛ كما يقول

---

(٣٢) فرق الشيعة، ص ٩٨؛ المقالات، ص ١١٠؛ الفصول المختارة، ٢٥٩.

إنّ وفداً من شيعة قم قدموا في ذلك اليوم إلى سامرّاء وسألوا عن الإمام الحسن وعرفوا موته، فقالوا: من نعزّي؟ فأشار الناس إلى جعفر، فسلّموا عليه وعزوه وهنّؤوه[٣٣].

وهو ما تؤكّده أيضاً رواية سنان الموصليّ الّتي تتحدّث عن قدوم وفد بقيادة أبي العبّاس محمّد بن جعفر الحميريّ القُمّي، إلى سامراء، بعد وفاة الإمام العسكريّ، وسؤالهم عنه وعن وارثه، وقول الناس لهم إنّ وارثه جعفر بن عليّ، وعدم وجود مانع يحول دون القول بإمامته سوى عدم معرفته بعلم الغيب[٣٤].

وبناء على ذلك فقد أرسل جعفر إلى أهل قم ـ الّتي كانت مركزاً للشيعة يومذاك ـ يدعوهم إلى نفسه، ويُعلمهم أنّه القيّم بعد أخيه. وقد اجتمع أهل قم عند شيخهم أحمد بن إسحاق، وتداولوا في الموضوع، وقرّروا إرسال وفد إليه لمناقشته «وسؤاله بعض المسائل الّتي كانوا يسألون آباءه عنها من قبل» والتأكّد من دعواه. كما يقول الخصيبي في **الهداية الكبرى**[٣٥] والصدوق في **اكمال الدين**[٣٦] والطبرسي في **الاحتجاج**[٣٧]، والصدر في **الغيبة الصغرى**[٣٨].

ممّا يعني أنّ أهل قم لم يكونوا يعرفون بوجود ولد للإمام العسكريّ، ولم يكونوا يعرفون هويّة الإمام الجديد من قبل، ولم يكن يوجد لديهم أيّ مانع لقبول إمامة جعفر بن علي، أيّ إنّهم لم يكونوا يلتزمون بقانون الوراثة العمودية في الإمامة، وكانوا يُجيزون إمامة الأخوين.

وكانت العقبة الرئيسية الّتي حالت دون إيمان بعض الشيعة بإمامة جعفر هي المبدأ القديم المشكوك فيه، الرافض لاجتماع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، وقد طرحه وفد قم على جعفر بن عليّ أثناء الحوار، فأجابهم: «إن اللّه قد بدا له في ذلك»، كما يقول الخصيبي في **الهداية الكبرى**[٣٩].

---

(٣٣) الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٤٧٥.

(٣٤) الصدوق، **اكمال الدين**، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٩؛ الراوندي، **الخرايج والجرايح**، ص ١٦٤؛ الصدر، **الغيبة الصغرى**، ص ٣٢٣.

(٣٥) **الهداية الكبرى**، ٣٩١.

(٣٦) **اكمال الدين**، ٤٧٥.

(٣٧) **الاحتجاج**، ج ٢ ص ٢٧٩.

(٣٨) **الغيبة الصغرى**، ٣٩١.

(٣٩) **الهداية الكبرى**، ص ٣٨٣ ـ ٣٩١.

وتقول بعض الروايات الّتي ينقلها الصدّوق والطوسيّ إن وفد قم طالب جعفراً بالكشف عن كمّية الأموال الّتي كان يحملها معه وأسماء أصحابها، غيباً، كما كان يفعل أخوه العسكريّ، وإنّ جعفراً رفض ذلك الطلب والادّعاء، واتّهم الوفد بالكذب على أخيه، وأنكر نسبة علم الغيب إليه[٤٠].

كما تحاول بعضُ الروايات أن تتّهم جعفراً بالفسق وشرب الخمر، والجهل وإهمال الصلاة[٤١]، وذلك في محاولة لإبطال دعواه في الإمامة، ولكنّ عامّة الشيعة لم يأخذوا بتلك الاتّهامات، ولم يطرحوا مسألة علم الغيب، وقد عزّوه وهنّؤوه بالإمامة، وكانت المشكلة الرئيسية لدى البعض منهم هي مسألة الجمع بين الأخوين في الإمامة. وقد ارتكز الطوسيّ عليها في عملية الاستدلال على نفي إمامة جعفر وافتراض وجود ابن الحسن، وادّعى عدم الخلاف حولها بين الإمامية[٤٢].

وكانت هذه المشكلة قد تفجّرت في صفوف الشيعة الإمامية، لأوّل مرّة، بعد وفاة الإمام عبداللّه الأفطح بن جعفر الصادق، الّذي أجمع فقهاء الشيعة ومشايخهم على القول بإمامته، ولكنّه توفّي دون عقب، ممّا أوقع الإمامية في أزمة وفرّقهم إلى ثلاث فرق، فمنهم من تمسّك بمبدأ عدم جواز الجمع بين الأخوين في الإمامة، واضطرّ إلى افتراض وجود ولد موهوم لعبداللّه قال إن اسمه محمّد وهو مخفيّ، وإنّه سيظهر في المستقبل، ومنهم من تجاوز هذا المبدأ وأجاز لنفسه الانتقال إلى الأخ إذا لم يكن للإمام السابق ولد، وقال، نتيجة لذلك، بإمامة موسى بن جعفر بعد أخيه عبداللّه الأفطح، ومنهم من تراجع عن القول بإمامة الأفطح، واستنتج من عدم وجود عقب له أنّه لم يكن إماماً، وشطب اسمه من قائمة الأئمّة.

وقد تكرّرت هذه المشكلة مرّةً أخرى عند وفاة الإمام الحسن العسكريّ دون ولد، ممّا أدّى إلى اختلاف الشيعة الإمامية حول مسألة الخلف إلى عدّة فرق فمنهم من جمع بين الأخوين وقال بإمامة جعفر بن عليّ بعد أخيه الحسن، ومنهم من تراجع عن القول بإمامة العسكريّ وقال: «إن القول بإمامة الحسن كان غلطاً وخطأً، وجب علينا الرجوع عنه إلى إمامة جعفر، وإنّ الحسن قد توفّي ولا عقب له فقد صحّ عندنا أنه ادّعى باطلاً، لأنّ الإمام

---

(٤٠) إكمال الدين، ٤٧٦؛ الصدر، الغيبة الصغرى، ص ٣١٦.

(٤١) الخصيبي، الهداية الكبرى، ص ٣٩١؛ الصدوق، إكمال الدين، ص ٤٧٩.

(٤٢) الغيبة، ص ١٣٥.

بإجماعنا جميعاً لا يموت إلّا عن خلف ظاهر معروف يوصي إليه ويقيمه مقامه بالإمامة، والإمامة لا ترجع في أخوين بعد الحسن والحسين...». فالإمام لا محالة جعفر بوصيّة أبيه إليه كما يقول النوبختي في *فرق الشيعة*[43]، والأشعري في *المقالات والفرق*[44].

ومنهم من أصرّ على إمامة الحسن والتمسّك الشديد بذلك المبدأ، أو الشعار الرافض للجمع بين الأخوين في الإمامة. وانقسم هؤلاء إلى عدّة أقسام؛ فمنهم من قال بمهدوية العسكريّ وغيبته، ومنهم من قال برجوعه إلى الحياة بعد الموت، ومنهم من قال بالفترة، ومنهم من احتار وتوقّف، وقال: «لم يصحّ عندنا أنّ للحسن خلفاً، وخفي علينا أمره، ونحن نتوقّف ونتمسّك بالأوّل حتّى يتبيّن لنا الآخر، كما أمرنا أنّه إذا هلك الإمام ولم يعرف الّذي بعده فتمسّكوا بالأوّل حتّى يتبيّن لكم الآخر فنحن نأخذ بهذا ونلزمه، ولا ننكر إمامة أبي محمّد ولا موته، ولا نقول إنه رجع بعد الموت، ولا نقطع على إمامة أحد من ولد غيره، فإنّه لا خلاف بين الشيعة أنّه لا تثبت إمامة إمام إلّا بوصية أبيه إليه وصيّة ظاهرة»[45].

ومنهم من وجد نفسه مضطرّاً لافتراض وجود ولد مخفيّ للإمام العسكريّ، وقال إنّه الإمام من بعده، وإنّه المهديّ المنتظر، وفسّر عدم إشارة أبيه إليه في حياته وعدم وصيّته إليه، وعدم ظهوره من بعده، وغيبته ـ فسّر كلّ ذلك بالتقية والخوف من الأعداء.

وكان الدافع الرئيسيّ لهذا القول هو التمسّك الشديد بقانون الوراثة العمودية، وعدم جواز انتقال الإمامة إلى أخوين بعد الحسن والحسين. وبالرغم من أنّه كان قولاً ضعيفاً ولم يجمع الشيعة الإمامية عليه في ذلك الوقت، خلافاً لما ادّعى الطوسيّ بعد ذلك بمائتي عام، فإن المتكلّمين الّذين التزموا به، جعلوا منه حجر الزاوية في عملية الاستدلال على وجود ابن للإمام الحسن العسكريّ. وقد نسجوا منه، ومن بقية القضايا الفلسفية الّتي توجب العصمة في الإمام أو توجب النصّ في أهل البيت، دليلاً أسموه «الدليل العقلي أو الفلسفي».

وقد استعرضنا في الفصل الأوّل أقوال المتكلّمين والمؤرّخين الّذين استدلّوا بالعقل على وجود وولادة محمد بن الحسن العسكريّ، وكان دليلهم يعتمد على نظرية العصمة والنصّ

---

(٤٣) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٩٨.

(٤٤) الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ١٠٧ ـ ١١٠.

(٤٥) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ١٠٥ ـ ١٠٨؛ الأشعري القمي، *المقالات والفرق*، ص ١١٥؛ والمفيد، *الفصول*، ص ٢٦٠؛ الكليني، *الكافي*، ج ١، ص ٣٤٣؛ الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٤٤؛ الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٢٣٠؛ الحر العاملي، *اثبات الهداة*، ج ٣، ص ٤٧٧.

والوراثة العمودية في الإمامة. ولكنّ دليلهم في الحقيقة كان يعتمد فقط على المبدأ الأخير، (الوراثة العمودية)، وذلك لأنّ كثيراً من الشيعة الإمامية الفطحية الّذين كانوا يتّفقون معهم في الإيمان بالعصمة والنصّ ويؤمنون بإمامة الحسن العسكريّ أيضاً، لم يجدوا أنفسهم مضطرّين للإيمان بوجود ولد له في السرّ، خلافاً للظاهر، وآمنوا بدلاً من ذلك بإمامة أخيه جعفر بن عليّ الهادي، لأنّهم لم يكونوا يؤمنون بقوّة بضرورة الوراثة العمودية، وعدم جواز إمامة الأخوين.

إذاً... فإنّ الدليل العقلي كان أشبه بالافتراض الفلسفيّ العاري عن الإثبات التاريخيّ. وكان ذلك يتجلّى في إسناد بعض المتكلّمين على الحديث الرضويّ القائل: «إن صاحب هذا الأمر لا يموت حتّى يرى ولده من بعده» لإثبات وجود الولد للإمام العسكريّ، كما ينقل الشيخ الطوسيّ في **الغيبة**[٤٦].

بالرغم من إمكانية الاستدلال بنفس الحديث لنقض إمامة العسكريّ، كما فعل قسم من الشيعة الّذين تراجعوا عن القول بإمامته، واتّخذوا من عدم إنجابه ولداً تستمرّ الإمامة فيه دليلاً على عدم صحّة إمامته، كما تراجع الشيعة الموسويّة، في منتصف القرن الثاني، عن القول بإمامة عبدالله الأفطح، لأنّه لم ينجب، وشطبوا اسمه من قائمة الأئمّة[٤٧].

واعتبر ذلك الفريق من الشيعة التراجعَ عن إمامة العسكريّ والقول بإمامة جعفر بعد أبيه الهادي مباشرة، أهونَ من افتراض ولد موهوم للعسكريّ.

والغريب أنّ السّيد المرتضى علم الهدى يتّهم الّذين قالوا بوجود ولد للإمام عبدالله الأفطح، باللجوء إلى اختراع شخصية وهمية اضطراراً من أجل الخروج من الحيرة والطريق المسدود[٤٨]، ولكنّه يمارس نفس الشيء في عملية افتراض وجود ابن للحسن العسكريّ، وذلك اضطراراً من أجل الخروج من الحيرة الّتي عصفت بالشيعة الإمامية في منتصف القرن الثالث الهجريّ.

ولا بدّ بعد ذلك من الإشارة إلى أنّ تسمية عملية الاستدلال النظريّ على وجود ابن للحسن العسكريّ، بالدليل العقليّ هو من باب التسامح والاستعارة، وإلّا فإنّه أبعد ما يكون

---

(٤٦) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٣٣ و ١٣٥.

(٤٧) النوبختي، **فرق الشيعة**؛ الأشعري القمي، **المقالات والفرق**، ص ١١٠.

(٤٨) **الشافي**، ص ١٨٤.

عن الاستدلال العقليّ، إذ يعتمد على مجموعة مقولات نقلية، وبعضها أخبار آحاد بحاجة إلى إثبات الدلالة والسند كمقولة الوراثة العمودية، وعدم جواز انتقال الإمامة إلى أخوين بعد الحسن والحسين... ومن هنا فقد اعترف الشيخ الصدّوق في *اكمال الدين* وقال: «إنّ القول بغيبة صاحب الزمان مبنيّ على القول بإمامة آبائه... وإنّ هذا باب شرعيّ وليس بعقليّ محض»[٤٩].

وهذا يعني أنّ المناقشة في أيّة مقدّمة من مقدّمات الدليل العقليّ الطويلة، كضرورة العصمة في الإمام، وضرورة النصّ عليه من اللّه، وثبوت الإمامة في أهل البيت، وانحصارها في البيت الحسينيّ، وكيفية انتقالها من إمام إلى إمام، ودعاوى بقيّة الأئمّة الّذين ادّعوا الإمامة والمهدوية كمحمّد بن الحنفية وابنه أبي هاشم وزيد بن عليّ ومحمد بن عبداللّه ذي النفس الزكية، وإسماعيل بن جعفر وأبنائه، وعبداللّه الأفطح ومحمّد بن عليّ الهادي... وما إلى ذلك من التفاصيل الجزئية في نظرية الإمامة الإلهية، من البداية إلى النهاية حتّى وفاة الإمام الحسن العسكريّ... إن المناقشة في أيّة مقدّمة من تلك المقدّمات تسدّ الطريق على الوصول إلى فرضية وجود ابن الحسن العسكري...

ومن هنا كان إثبات وجود الإمام المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ، بصورة عقلية، لسائر الناس أو سائر المسلمين، أو سائر الفرق الشيعية، أو حتّى لسائر الفرق الإمامية الّتي لم توافق على مبدأ الوراثة العمودية صعباً أو مستحيلاً... ولذلك كان علماء الكلام الإثنا عشريون يمتنعون عن خوض النقاش مع سائر الناس حول إثبات شخصية ابن الحسن إلّا بعد التسليم بالمقدّمات النقلية الطويلة السابقة، والإيمان بكلّ واحدة منها.

وقد قال عبد الرحمن بن قبّة الرازي في الردّ على عليّ بن أحمد بن بشّار: «لا نتكلّم في فرع لم يثبت أصله، وهذا الرجل، (ابن الحسن)، الّذي تجحدون وجوده، فإنّما يثبت له الحقّ بعد أبيه... فلا معنى لترك النظر في حقّ أبيه والاشتغال بالنظر معكم في وجوده، فإذا ثبت الحقّ لأبيه، فهذا ثابت ضرورة عند ذلك بإقراركم، وإن بطل أن يكون الحقّ لأبيه فقد آل الأمر إلى ما تقولون، وقد أبطلنا»[٥٠].

وقال السّيّد المرتضى: «إنّ الغيبة فرع لأصول إن صحّت فالكلام في الغيبة أسهل شيء

(٤٩) *اكمال الدين*، ص ٦٣.

(٥٠) الصدوق، *اكمال الدين*، ٥٤.

وأوضحه، إذ هي متوقّفة عليها، وإن كانت غير صحيحة فالكلام في الغيبة صعب غير ممكن»[٥١].

ومع أن التسليم بإمامة الحسن العسكريّ لا يؤدّي بالضرورة إلى التسليم بوجود ولد له، فإنّ القول بذلك مبنيّ على ضرورة استمرار الإمامة الإلهية إلى يوم القيامة، وبوجوب توارثها بصورة عمودية، وهو ليس إلّا افتراضاً وهميّاً، وظنّاً بغير علم.

ولذا يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في كتابه *المهدي: الثورة الكبرى*: «إن الاستدلال الفلسفيّ يمكن أن يثبت قضايا كلّية عامّة، ولكنّه لا يستطيع أن يضع إصبعه على إنسان في الخارج، ويثبت وجوده»[٥٢].

■

المبحث الثالث

نقد الدليل الروائي النقلي

لسنا بحاجة لمناقشة الاستدلال بالقرآن الكريم، أو الأحاديث العامّة الّتي تتحدّث عن المهديّ أو القائم، من دون تحديد هوية ذلك الشخص... فإنّ هدف دراستنا ليس نفي مبدأ خروج المهديّ في المستقبل من الأساس... وإنّما نهدف إلى القول إنّ شخصاً باسم محمّد بن الحسن العسكريّ لم يولد ولو يوجد بعد، وبالتالي فإنّ تلك الآيات أو الأحاديث العامّة لا تثبت ولادة ذلك الإنسان أو وجوده، بالرغم من إمكانية المناقشة في دلالة الآيات الكريمة على الموضوع.

أما الروايات الواردة حول الغيبة والغائب، فهي أيضاً لا تتحدّث عن غائب بالتحديد... ولا تذكر اسم محمّد بن الحسن العسكريّ ولا تشير إلى غيبته بالخصوص... وبالتالي فإنها لا يمكن أن تشكّل دليلاً على غيبة الحجّة بن الحسن لأنّه لم يولد بعد... ولم يغب... وهي لا تتحدّث عن أمر قبل وقوعه، حتّى يكون ذلك إعجازاً ودليلاً على صحّة الغيبة، كما قال الشيخ الصدّوق.

ولا توجد في تلك الروايات أيّة دلالة على ما ذهب إليه المتكلّمون، لأنّها لم تتضمّن

---

(٥١) المرتضى، *رسالة في الغيبة*، ص ٢.

(٥٢) الشيرازي، *مهدي: انقلاب بزرك*، ص ٢١٣.

الإخبار بالشيء قبل كونه، كما قال الشيخ الطوسيّ، ولم يحصل أيّ إخبار مسبق من جهة علّام الغيب... وذلك لأنّ تلك الروايات كانت موجودة من قبل، وتتحدّث عن أشخاص آخرين كانوا موجودين فعلاً، وادُّعيت لهم المهدوية وغابوا في الشعاب والجبال والسجون، كمحمّد بن الحنفية، ومحمد بن عبدالله بن الحسن، (ذي النفس الزكية)، والإمام موسى الكاظم (ع)... وقد حدث في ظلّ غيبتهم أن تفرّق شيعتهم واختلفوا واحتاروا... وقد صنع أصحابهم تلك الروايات من وحي الواقع ولأهداف خاصّة، وبالذات الشيعة الواقفية الّذين كانوا يؤمنون، بقوّة، بمهدوية الإمام الكاظم، ولـمّا اعتقله الرشيد قالوا بغيبته، ولـمّا توفّي الإمام رفضوا الاعتراف بوفاته وادّعوا هروبه من السجن وغيبته غيبة كبرى لا يُرى فيها، واعتبروا مرحلة السجن غيبة صغرى. وقد كانت الغيبة الكبرى أطول من الغيبة الصغرى، لأنّها امتدّت وامتدّت بلا حدود.

وكان الواقفية قد استعاروا أحاديث الغيبة ممّن سبقهم من الحركات المهدوية، وطبّقوها على الإمام الكاظم.

وإذا توقّفنا عند الرواية الّتي يذكرها النعمانيّ حول الغيبة، والّتي يقول عنها: «لو لم يكن يروى في الغيبة إلّا هذا الحديث لكان فيها كفاية لمن تأمّلها» لوجدنا أنّها تتحدّث عن الوفاة والقتل والذهاب لإمام موجود ومعروف سابقاً... بينما يحتاج هو، (أي النعمانيّ)، أن يثبت وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، أوّلاً، حتّى يستطيع أن ينسب إليه تلك الأفعال لاحقاً.

لقد كان المتكلّمون في البداية، في القرن الثالث الهجري، يحاولون إثبات صحّة فرضية وجود الإمام الثاني عشر ابن الحسن، ولم يكونوا يتحدّثون عن المهديّ والمهدوية، إذ إنّهم كانوا بحاجة إلى إثبات وجود العرش قبل إثبات النقش... ولكنّ الأزمة الّتي وقعوا فيها بعد القول بوجود ابن الحسن وهي عدم ظهور الإمام للقيام بمهمات الإمامة دفعتهم إلى البحث والتنقيب في تراث الفرق الشيعية القديمة كالكيسانية والواقفية، والتفتيش عن مخرج للأزمة والحيرة، ووجدوا في أحاديث المهدوية القديمة أفضل حلّ للخروج من أزمة عدم الظهور، ودليلاً جديداً على إثبات فرضية وجود ابن الحسن في الوقت نفسه.

ومن هنا فقد تطوّرت الفرضية التي كانت مهتمّة بإثبات وجود الإمام الثاني عشر إلى الحديث عن مهدويته، وأصبح الحديث يدور حول وجود الإمام المهديّ الحجّة ابن الحسن العسكري، وذلك انطلاقاً من حالة الفراغ والغيبة وعدم المشاهدة، والاستنتاج منها

أنّ الشخص المفترض أنّه الإمام والّذي لا يُشاهد، هو المهديّ صاحب الغيبة، وأنّ سبب عدم مشاهدته هو الغيبة!

وإذا كان يصحّ الاستدلال بتلك الروايات على مهدوية الأئمّة السابقين المعروفين، الّذين غابوا في السجون أو الشعاب أو في سائر أنحاء الأرض، فإنّه لا يمكن الاستدلال بها على صحّة فرضية وجود ابن الحسن... وذلك لأنّ وجوده كان موضع شكّ واختلاف بين أصحاب الإمام الحسن العسكريّ، وأنّ عملية الاستدلال بها على مهدوية ابن الحسن بحاجة أوّلاً إلى الاستدلال على وجوده، وإثبات ذلك قبل الحديث عن إمامته ومهدويته وغيبته وما إلى ذلك.

وإنّ الاستدلال بالغيبة على الوجود، بدون إثبات ذلك من قبل، يشبه عملية الاستدلال على وجود ماء في إناء، بالقول: إنّ الماء لا رائحة له ولا لون... ونحن لا نشمّ رائحة ولا نرى لوناً في هذا الإناء... إذاً فإن فيه ماء!

إذ كان ذلك لا يجوز إلّا بعد إثبات وجود شيء سائل في الإناء ثمّ القول إنّ هذا السائل ليس له لون ولا رائحة... فإذاً هو ماء، فإنّ عملية إثبات وجود ابن الحسن كذلك تحتاج أوّلاً إلى إثبات وجوده وإمامته ومهدويته... ثمّ إثبات غيبته، لا أن يتمّ عكس الاستدلال، فيتّخذ من المجهول والعدم والغيبة دليلاً على إثبات الوجود والإمامة والمهدوية لشخص لا يزال موضع بحث ونقاش!

إذاً فلا يمكن في الحقيقة الاستدلال بأحاديث الغيبة العامّة والغامضة والضعيفة على إثبات وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ.

وقد حاول بعضُ المنظّرين لموضوع الغيبة أن يستشهدوا بحديث الغيبتين الصغرى والكبرى ليثبتوا صحّة نظرية وجود ابن الحسن، ولكنّ حكاية الغيبتين نفسها لم تثبت في التاريخ، ولا يوجد عليها دليل سوى موضوع النيابة الخاصّة الّتي ادّعاها بعضُ الأشخاص، وهي لم تثبت لهم في ذلك الزمان، وكان الشيعة القائلون بوجود ابن الحسن يختلفون فيما بينهم حول صحّة ادّعاء هذا الشخص أو ذاك بالنيابة الخاصّة الّتي كان قد ادّعاها حوالى عشرين شخصاً، أكثرهم من الغلاة. ومن هنا، فإنّ الحدّ الفاصل بين الغيبتين، الصغرى والكبرى، كان حدّاً وهمياً لم يثبت في التاريخ. ويلاحظ أن الاستشهاد بالغيبتين قد ابتدأه النعمانيّ في منتصف القرن الرابع الهجريّ، بعد انتهاء عهد النوّاب الخاصّين، ولم يشر إليه من سبقه من المؤلّفين حول الغيبة الّذين اكتفوا بالإشارة إلى الغيبة الواحدة.

وقد اعترف السّيد المرتضى علم الهدى والشيخ الطوسيّ، لدى الحديث عن أسباب الغيبة، بأن من الضروريّ أولاً بحث موضوع الوجود والإمامة لابن الحسن العسكريّ، قبل الحديث عن الغيبة وأسبابها[٥٣]. وقالا: «إن من شكّ في إمامة ابن الحسن يجب أن يكون الكلام معه في نصّ إمامته، والتشاغل بالدلالة عليها، ولا يجوز مع الشكّ فيها أن نتكلّم في سبب الغيبة، لأنّ الكلام في الفرع لا يسوّغ إلّا بعد إحكام الأصول»[٥٤].

دليل الإثني عشرية وهذا دليل متأخّر... بدأ المتكلّمون يستخدمونه بعد أكثر من نصف قرن من الحيرة، أي في القرن الرابع الهجري، ولم يكن له أثر في القرن الثالث عند الشيعة الإمامية، حيث لم يشر إليه الشيخ علي بن بابويه الصدّوق في كتابه **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، كما لم يشر إليه النوبختي في كتابه **فرق الشيعة**، ولا سعد بن عبدالله الأشعري القمّيّ في **المقالات والفرق**... وذلك لأن النظرية الإثني عشرية طرأت على الإمامية في القرن الرابع، بعد أن كانت النظرية الإمامية ممتدّة إلى آخر الزمان، بلا حدود ولا حصر في عدد معيّن، كما هو الحال عند الإسماعيليّين والزيدية... لأنّها كانت موازية لنظرية الشورى وبديلاً عنها... فما دام في الأرض مسلمون ويحتاجون إلى دولة وإمام، وكان محرّماً عليهم اللجوء إلى الشورى والانتخاب، كما تقول النظرية الإمامية، كان لا بدّ أن يعيّن اللّه لهم إماماً معصوماً منصوصاً عليه... فلماذا إذاً يُحصر عدد الأئمّة في اثني عشر واحداً فقط؟

من هنا لم يكن الإماميون يقولون بالعدد المحدود في الأئمّة، ولم يكن، حتّى الّذين قالوا بوجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، يعتقدون في البداية أنّه خاتم الأئمّة، وهذا هو النوبختيّ في كتابه **فرق الشيعة** يقول: «إن الإمامة ستستمرّ في أعقاب الإمام الثاني عشر إلى يوم القيامة»؛ (أنظر: **فرق الشيعة**: «الفرقة الّتي قالت بوجود ولد للعسكريّ»).

تشير روايات كثيرة يذكرها الصفار في **بصائر الدرجات**، والكليني في **الكافي**، والحميري في **قرب الإسناد**، والعياشي في تفسيره، والمفيد في **الإرشاد**، والحرّ العاملي في **اثبات الهداة**، وغيرهم وغيرهم إلى أنّ الأئمّة أنفسهم لم يكونوا يعرفون بحكاية القائمة المسبقة المعدّة منذ زمان رسول اللّه (ص)، وعدم معرفتهم بإمامتهم أو بإمامة الإمام اللاحق من

---

(٥٣) الطوسي، **تلخيص الشافي للمرتضى**، ج ٤، ص ٢١٣.

(٥٤) **المصدر نفسه**، ص ٢١٤.

بعدهم إلّا قرب وفاتهم، فضلاً عن الشيعة أو الإمامية أنفسهم الّذين كانوا يقعون في حيرة واختلاف بعد وفاة كلّ إمام، وكانوا يتوسّلون لكلّ إمام أن يعيّن اللاحق بعده ويسمّيه بوضوح، لكي لا يموتوا وهم لا يعرفون الإمام الجديد.

يروي الصفّار في *بصائر الدرجات*(٥٥)، باب «إن الأئمّة يعلمون إلى من يوصون قبل وفاتهم ممّا يعلّمهم اللّه» ـ يروي حديثاً عن الإمام الصادق يقول فيه: «ما مات عالم حتّى يعلمه اللّه إلى من يوصي»، كما يرويه الكليني في *الكافي*(٥٦)، ويروي أيضاً عنه (ع) قوله: «لا يموت الإمام حتّى يعلم من بعده فيوصي إليه» وهو ما يدلّ على عدم معرفة الأئمّة من قبل بأسماء خلفائهم، أو بوجود قائمة مسبقة بهم. وقد ذهب الصفّار والصدّوق والكلينيّ أبعد من ذلك فرووا عن أبي عبداللّه أنه قال: «إنّ الإمام اللاحق يعرف إمامته وينتهي إليه الأمر في آخر دقيقة من حياة الأول»(٥٧).

ونتيجة لذلك فقد طُرحت عدّة أسئلة في حياة أهل البيت، وهي: كيف يعرف الإمام إمامته إذا مات أبوه بعيداً عنه في مدينة أخرى؟ وكيف يعرف أنه إمام إذا كان قد أوصى إلى جماعة؟ أو لم يُوصِ أبداً؟ وكيف يعرف الناس أنه أصبح إماماً؟ خاصّة إذا تنازع الأخوة الإمامة وادّعى كلٌّ واحد منهم الوصيّة؟ كما حدث لعدد من الأئمّة في التاريخ؟

روى الكلينيّ حديثاً عن أحد العلويّين، هو عيسى بن عبداللّه بن محمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب، قال:

«قلت لأبي عبداللّه:

ـ إن كان كونٌ، ولا أراني اللّه ذلك، فبمن أأتمّ؟...

قال: فأومأ إلى ابنه موسى...

قلت:

ـ فإن حدث بموسى حدثٌ فبمن أأتم؟

قال:

---

(٥٥) *بصائر الدرجات*، ص ٣٧٤.

(٥٦) *الكافي*، ج ١، ص ٢٧٧.

(٥٧) *بصائر الدرجات*، ٤٧٨؛ *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، باب ١٩، ص ٨٤؛ *الكافي*، ج ١، ص ٢٧٥.

ـ بولده.

قلت:

ـ فإن حدث بولده حدث وترك أخاً كبيراً وابناً صغيراً فبمن ٱأتمّ؟

قال:

ـ بولده، ثمّ قال: هكذا أبداً.

قلت:

ـ فإن لم أعرفه ولا أعرف موضعه؟

قال:

ـ تقول: اللّهمّ إنّي أتولّى من بقي من حججك من ولد الإمام الماضي، فإنّ ذلك يجزيك إن شاء اللّه»[58].

وهذا الحديث يدلّ على عدم وجود قائمة مسبقة بأسماء الأئمّة من قبل، وعدم معرفة علويّ إماميّ مثل عيسى بن عبداللّه بها، وإمكانية وقوعه في الحيرة والجهل، ولو كانت القائمة موجودة من قبل لأشار الإمام إليها.

وبسبب غموض هوية الأئمّة اللّاحقين لجماهير الشيعة والإمامية، فقد كانوا يسألون الأئمّة دائماً عن الموقف الواجب اتّخاذه عند وفاة أحد الأئمّة. ينقل الكلينيّ وابن بابويه والعيّاشيّ حديثاً عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبداللّه، قال:

«قلت له:

ـ إن حدث للإمام حدثٌ كيف يصنع الناس؟

قال:

ـ يكونوا كما قال اللّه تعالى: ﴿فلولا نَفَرَ من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رَجَعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾ (التوبة ٩: ١٢٢).

قلت:

ـ فما حالهم؟

---

(٥٨) **الكافي**، ج ١، ص ٣٠٩.

قال:

- هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم»[٥٩].

وهناك رواية أخرى مشابهة عن زرارة بن أعين الذي ابتُلي بهذه المشكلة ومات بُعَيد وفاة الإمام الصادق، ولم يكن يعرف الإمام الجديد، فوضع القرآن على صدره وقال: «اللهمّ اشهد أنّي أثبتّ مَنْ يقول بإمامته هذا الكتاب»[٦٠].

وقد كان زرارة من أعظم تلاميذ الإمامين الباقر والصادق، ولكنّه لم يعرف خليفة الإمام الصادق، فأرسل ابنه عبيدالله إلى المدينة لكي يستطلع له الإمام الجديد، فمات قبل أن يعود إليه ابنه، ومن دون أن يعرف من هو الإمام[٦١].

وتقول روايات عديدة يذكرها الكلينيّ في **الكافي**[٦٢]، والمفيد في **الإرشاد**[٦٣]، والطوسي في **الغيبة**[٦٤] إن الإمام الهادي أوصى في البداية إلى ابنه السيّد محمّد، ولكنّه توفّي في حياة أبيه، فأوصى للإمام الحسن وقال له: «لقد بدا للّه في محمّد كما بدا في إسماعيل... يا بنيّ أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً، أو نعمة».

وإذا كانت روايات القائمة المسبقة بأسماء الأئمّة الإثني عشر صحيحة وموجودة من قبل، فلماذا لم يعرفها الشيعة الإمامية الّذين اختلفوا واحتاروا بعد وفاة الإمام الحسن العسكري، ولم يُشر إليها المحدّثون أو المؤرّخون الإمامية في القرن الثالث الهجري؟

إن نظرية الإثني عشرية لم تكن مستقرّة في العقل الإماميّ حتّى منتصف القرن الرابع الهجريّ... حيث أدّى الشيخ محمّد بن عليّ الصدّوق شكّه بتحديد الأئمّة في اثني عشر إماماً فقط، وقال: «لسنا مستعبدين في ذلك إلّا بالإقرار باثني عشر إماماً، واعتقاد كون ما يذكره الثاني عشر بعده»[٦٥].

---

(٥٩) **الإمامة والتبصرة**، ص ٧٧؛ **الكافي**، ج ١، ص ٣٧٨؛ **تفسير العياشي**، ج ٢، ص ١١٧.

(٦٠) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٧٤.

(٦١) **المصدر نفسه**، ص ٧٦.

(٦٢) **الكافي**، ج ١، ص ٣٢٦ و ٣٢٨.

(٦٣) **الإرشاد**، ص ٣٣٦ و ٣٣٧.

(٦٤) **الغيبة**، ص ١٢٠ و١٢٢.

(٦٥) **اكمال الدين**، ص ٧٧.

ونقل الكفعميّ في **المصباح**، عن الإمام الرّضا (ع) الدعاء التالي حول صاحب الزمان: «اللّهمّ صلّ على ولاة عهده والأئمّة من بعده»[٦٦].

وروى الصدّوق عدّة روايات حول احتمال امتداد الإمامة بعد الإمام الثاني عشر وعدم الاقتصار عليه، وكان منها رواية عن الإمام أمير المؤمنين (ع) حول غموض الأمر بعد القائم، وأن رسول اللّه (ص) قد عهد إليه أن لا يخبر أحداً بذلك إلّا الحسن والحسين، وأنه قال: «لا تسألوني عمّا يكون بعد هذا، فقد عهد إليّ حبيبي أن لا أخبر به غير عترتي»[٦٧].

وروى الطوسي في **الغيبة** أنّ رسول اللّه (ص) قال لعلي: «يا عليّ إنّه سيكون بعدي اثنا عشر إماماً ومن بعدهم اثنا عشر مهديّاً، فأنت يا عليّ أوّل الإثني عشر الإمام... ثمّ يكون من بعده اثنا عشر مهدياً»[٦٨].

وعندما نشأت فكرة تحديد عدد الأئمّة، بعد القول بوجود وغيبة محمّد بن الحسن العسكري، كاد الشيعة الإمامية يختلفون فيما بينهم حول تحديد عددهم باثني عشر أو ثلاثة عشر، إذ برزت في ذلك الوقت روايات تقول بأنّ عدد الأئمّة ثلاثة عشر، وقد نقلها الكليني في **الكافي**[٦٩]، ووُجدت في الكتاب الّذي ظهر في تلك الفترة ونُسِب إلى سليم بن قيس الهلاليّ، حيث تقول إحدى الروايات إن النبيّ قال لأمير المؤمنين: «أنت واثنا عشر من ولدك أئمّة الحقّ». وهذا ما دفع هبة اللّه بن أحمد بن محمّد الكاتب، حفيد أبي جعفر محمّد بن عثمان العمريّ، الّذي كان يتعاطى الكلام، لأن يؤلّف كتاباً في الإمامة، يقول فيه إنّ الأئمّة ثلاثة عشر، ويضيف إلى القائمة المعروفة زيد بن عليّ كما يقول النجاشي في رجاله.

وقد ذكر المؤرّخ الشيعيّ المسعوديّ (توفي سنة ٣٤٥هـ)، في **التنبيه والإشراف**: «إنّ أصل القول في حصر عدد الأئمّة باثني عشر ما ذكره سليم بن قيس الهلاليّ في كتابه»[٧٠].

وكان كتاب سليم قد ظهر في بداية القرن الرابع الهجريّ، وتضمّن قائمة بأسماء الأئمّة الإثني عشر، الّتي يقول عنها: إنّها معروفة منذ عهد رسول اللّه وإنّه هو الّذي قد أعلنها من

---

(٦٦) القمي، **مفاتيح الجنان**، ص ٥٤٢.

(٦٧) **اكمال الدين**، ٧٨.

(٦٨) الطوسي، **الغيبة**، ص ٩٧.

(٦٩) **الكافي**، ج ١، ص ٥٣٤.

(٧٠) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص ١٩٨؛ الأميني، **الغدير**، ج ١، ص ١٩٥.

قبل. وأدى ظهور هذا الكتاب إلى تكوّن الفرقة الإثني عشرية في القرن الرابع الهجريّ... ثمّ بدأ الرواة يختلقون الروايات شيئاً فشيئاً. ولم يذكر الكليني في **الكافي** سوى سبع عشرة رواية، ثمّ جاء الصدّوق بعده بخمسين عاماً ليزيدها إلى بضع وثلاثين رواية... ثمّ يأتي تلميذه الخزّاز ليجعلها مائتي رواية!

المفيد يُضَعِّف كتاب سليم وكان اعتماد الكلينيّ والنعمانيّ والصدّوق في قولهم بالنظرية الإثني عشرية على كتاب سليم الّذي وصفه النعمانيّ بأنه من الأصول الّتي يرجع إليها الشيعة ويعوّلون عليها، ولكنّ عامّة الشيعة في ذلك الزمان كانوا يشكّون في وضع واختلاق كتاب سليم، وذلك لروايته عن طريق محمّد بن علي الصيرفيّ أبو سمينة الكذّاب المشهور، وأحمد بن هلال العبرتائي الغالي الملعون، وقد قال ابن الغضائريّ: «كان أصحابنا يقولون إن سليماً لا يُعرف ولا ذكر له... والكتاب موضوع لا مرية فيه وعلى ذلك علامات تدلّ على ما ذكرنا...»[٧١].

وقد ضعّف الشيخ المفيد كتاب سليم، وقال: «إنه غير موثوق به ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس، فينبغي للمتديّن أن يتجنّب العمل بكلّ ما فيه ولا يعوّل على جملته والتقليد لروايته، وليفزع إلى العلماء فيما تضمّنه من الأحاديث ليوقفوه على الصحيح منها والفاسد»؛ (المفيد: *أوائل المقالات* و «شرح اعتقادات الصدّوق»)[٧٢].

وانتقد المفيدُ الصدّوقَ على نقله الكتاب، واعتماده عليه وعزا ذلك إلى منهج الصدّوق الإخباريّ، وقال عنه: «إنّه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ والعدول عن طرق الاعتبار، وهذا رأي يضرّ صاحبه في دينه ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»[٧٣].

ومن هنا فقد اعترض الزيديةُ على الإمامية وقالوا: «إنّ الرواية الّتي دلّت على أنّ الأئمّة اثنا عشر قولٌ أحدثه الإمامية قريباً، وولّدوا فيه أحاديث كاذبة». واستشهدوا على ذلك بتفرّق الشيعة بعد وفاة كلّ إمام إلى عدّة فرق، وعدم معرفتهم للإمام بعد الإمام، وحدوث البداء في إسماعيل ومحمّد بن عليّ، وجلوس عبدالله الأفطح للإمامة وإقبال الشيعة إليه وحيرتهم

---

(٧١) الحلي، *الخلاصة*، ٨٣.

(٧٢) المفيد، ص ٢٤٧.

(٧٣) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٢.

بعد امتحانه، وعدم معرفتهم الكاظم حتّى دعاهم إلى نفسه، وموت الفقيه زرارة بن أعين دون معرفته بالإمام[٧٤].

وقد نقل الصدّوق اتّهاماتهم للإمامية بإحداث النظرية الإثني عشرية في وقت متأخر، ولم ينفِ التهمة ولم يردّ عليها، وإنّما برّر ذلك بالقول: «إن الإمامية لم يقولوا إنّ جميع الشيعة، بما فيهم زرارة، كانوا يعرفون الأئمّة الإثني عشر». ثمّ انتبه الصدّوق إلى منزلة زرارة وعدم إمكانية جهله بأيّ حديث من هذا القبيل، وهو أعظم تلامذة الإمامين الباقر والصادق، فتراجع عن كلامه، وقال باحتمال علم زرارة بالحديث وإخفائه للتقيّة، ثمّ عاد فتراجع عن هذا الاحتمال وقال: «إنّ الكاظم قد استوهبه من ربّه لجهله بالإمام، لأنّ الشاكّ فيه على غير دين الله»[٧٥].

وهذا ما يناقض دعوى الخزّاز في *كفاية الأثر*، والطوسي في *الغيبة*، بتواتر أحاديث الإثني عشرية عن طريق الشيعة، ويثبت أن لا أساس لها من الصحّة في الأجيال الأولى، وخاصّة في عهود الأئمّة من آل البيت (ع) حيث لم يكن يوجد لها أي أثر، خاصّة وأن الطوسيّ لم يذكر الكتب الشيعية القديمة الّتي زعم أنها تتحدّث عن الإثني عشرية. وقد تهرّب الخزّاز من مناقشة تهمة الوضع المتأخر، وحاول أن ينفي تهمة الوضع من قبل الصحابة والتابعين وأهل البيت[٧٦]، في حين أنّ التهمة لم تكن موجّهة إلى الصحابة وأهل البيت، وإنّما إلى بعض الرواة المتأخّرين الّذين اختلقوا كتاب سليم في عصر الحيرة، من أمثال أبي سمينة والعبرتائي وعليّ بن إبراهيم القمّيّ.

أيـن الدلالة؟ إن معظم الأحاديث الّتي تتحدّث عن حصر الأئمّة في اثني عشر، وكذلك جميع الأحاديث الواردة عن طريق السنّة، لا تذكر أسماء الأئمّة أو الخلفاء أو الأمراء بالتفصيل... وإنّ الأحاديث السنّيّة بالذات لا تحصرهم في اثني عشر، وإنّما تشير إلى وقوع الهرج بعد الثاني عشر من الخلفاء، كما في رواية الطوسيّ عن جابر بن سمرة[٧٧]، أو تتحدّث عن النصر للدين أو لأهل الدين حتّى مضيّ اثني عشر خليفة[٧٨].

---

(٧٤) الصدّوق، *اكمال الدين*، ص ٧٥ - ٧٦.

(٧٥) *المصدر نفسه*، ص ٧٦.

(٧٦) الخزاز، *كفاية الاثر*، ص ٢٩٣.

(٧٧) *الغيبة*، ص ٨٨.

(٧٨) *الغيبة*، ص ٨٩؛ *اكمال الدين*، ص ٢٧٤.

ولو أخذنا بنظرية الشيعة الإمامية الفطحية الّذين لا يشترطون الوراثة العمودية في الإمامة، لأصبح الإمام الحسن العسكريّ هو الإمام الثاني عشر، بعد الإقرار بإمامة عبدالله الأفطح بن الصادق، أو الاعتراف بإمامة زيد بن عليّ، الّذي اعترف به قسم من الإمامية.

إذاً... فإنّ الاستدلال بأحاديث الإثني عشرية العامّة والغامضة والضعيفة، دون وجود دليل علميّ على ولادة محمّد بن الحسن العسكريّ، هو نوع من الافتراض والظنّ والتخمين... وليس استدلالاً علمياً قاطعاً...

لا بد من إمام حيّ ظاهر يُعرف أمّا الدليل النقليّ الأخير، القائل بضرورة وجود الإمام في كلّ عصر، وعدم جواز خلوّ الأرض من حجّة... فهو دليل ينقض نفسه بنفسه، إذ ما معنى الإمام والحجّة؟ وما الفائدة منهما؟ أليس لهداية الناس وإدارة المجتمع وتنفيذ الأحكام الشرعية؟ فكيف يمكن للإمام الغائب، على فرض وجوده، أن يقوم بكلّ ذلك؟.... وإذا كان الإمام الغائب يقوم بمهمّة الإمامية والحجّية، فلماذا شعر الفقهاء بالحاجة إلى الإمام والحجّة في عصر الغيبة؟

وإذا كان الهدف من وجوده هو إدارة الكون كما يقول بعض الغلاة، فإنّ اللّه سبحانه وتعالى لديه ملائكة كثيرون يقومون بذلك...

وقد ردّ الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع) على الواقفية الّذين قالوا بغيبة أبيه، الإمام الكاظم بأنه لا بدّ من إمام حيّ ظاهر يعرفه الناس ويرجعون إليه! وقال: «إنّ الحجّة لا تقوم لله على خلقه إلّا بإمام حيّ يُعرف»، و«من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية... إمام حيّ يعرفه... وقد قال رسول اللّه (ص): من مات وليس له إمام يسمع له ويطيع مات ميتة جاهلية»[٧٩].

وقال الإمام الرضا لأحد الواقفية: «من مات وليس عليه إمام حيّ ظاهر مات ميتة جاهلية» فسأله مستوضحاً ومركّزاً على كلمة إمام حيّ فأكّد له مرّةً أخرى: «إمام حيّ»[٨٠].

إن منشأ هذه الفكرة هو المقدّمة الأولى العقلية لنظرية الإمامة، والمقصود منها ضرورة وجود عموم الإمام، (أي الرئيس)، في الأرض، وعدم جواز بقاء المجتمع بلا حكومة، أيّة حكومة وأيّ إمام... وإذا كانت قد تطوّرت إلى ضرورة وجود الإمام المعصوم المعيّن من

---

(٧٩) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ١٧٧؛ الحميري، **قرب الإسناد**، ص ٢٠٣.

(٨٠) الكليني، **الكافي**.

قبل الله، فإنّ الإصرار عليها والاستنتاج منها وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، واستمرار حياته إلى اليوم، هو أيضاً نوع من الافتراض والظنّ والتخمين. فأين هو الإمام المعلّم الهادي والمُطَبِّق لأحكام اللّه الّذي يحافظ على الشريعة من الزيادة والنقصان؟

وحتّى لو صحّت تلك الأحاديث فقد يكون الإمام شخصاً آخر... إذا لم يكن المقصود به مطلق الإمام أو مطلق الحجّة والعالِم بأحكام الدين.

■

المبحث الرابع

نقد الدليل التاريخي

المطلب الأول

تناقض الروايات أعتقد أن القارىء العادي لا يحتاج إلى أن يتجشّم عناء درس علم الرواية والدراية حتّى يقيّم تلك الروايات «التاريخية» الواردة حول مولد الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، أو أن يكون من العلماء المختصّين في التاريخ. فإنّ المؤلّفين الّذين أوردوا تلك الروايات في كتبهم أراحوا أنفسهم من تهمة الاعتماد على روايات ضعيفة كهذه، وقالوا في البداية: إننا نثبت وجود الإمام الثاني عشر بالطرق الفلسفية الاعتبارية النظرية، ولسنا بحاجة إلى الروايات التاريخية، وإنّما نأتي بها من باب الإسناد والتعضيد والتأييد. وألقوا عن أنفسهم عبء المناقشة العلمية لتلك الروايات والتأكّد من سندها والنظر إلى متنها.

وأعتقد أنهم كانوا يوردونها من باب «الغريق يتشبّث بكلّ قشّة» وإلّا فإنّهم أعرف الناس بضعفها وهزالها... ولو كانت فرقة أخرى تستشهد روايات كهذه على وجود أئمّة لها أو أشخاص من البشر... لسخروا منها واستهزؤوا بعقولها واتّهموها بمخالفة المنطق والعقل والظاهر... كما فعل متكلّمو الفرقة الإثني عشرية في مناقشتهم لفريق من الشيعة الإمامية الفطحية الّذين ادّعوا وجود ولد مكتوم للإمام عبداللّه الأفطح بن جعفر الصادق، وقالوا إنّ اسمه محمّد، وإنّه المهديّ المنتظر، وزعموا ولادته في السرّ واختباءه في اليمن... وذلك اعتماداً على مبدأ ضرورة استمرار الإمامة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب، وعدم جواز انتقالها إلى أخوين بعد الحسن والحسين... وقال الشيعة الإثنا عشرية عن ذلك الفريق من الشيعة الفطحية إنهم اخترعوا وجود شخص وهميّ لا وجود له هو الإمام المهديّ محمّد بن عبداللّه الأفطح نتيجةً لوصولهم إلى طريق مسدود.

إنّ من يطّلع على التراث الشيعيّ العلميّ الضخم في مجال الرواية والدراية، ويرى اعتناء العلماء، منذ القرون الأولى، بتقييم الرواة ودراسة الأحاديث وغربلتها، وتمييز القويّ من الضعيف... يدرك مدى الأهميّة الّتي يوليها العلماء الشيعة لبناء الأحكام الشرعية على أسس علمية متينة، وعدم قبولهم بجواز بناء مسائل الدين على الأوهام والفرضيات والإشاعات والأساطير.

ولكنّ المراقب المحايد يُصاب بالدهشة لإهمال العلماء طوال التاريخ لدراسة الروايات التاريخية الواردة حول إثبات ولادة ووجود الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ، واعتمادهم في ذلك على قاعدة ما أنزل اللّه بها من سلطان، تقول: «الضعيف يقوّي بعضُه بعضاً» واعتبار مسألة الولادة والوجود أمراً مفروغاً منه مسلّماً لا يحتاج إلى مراجعة أو نقاش...، وهذا ما أدّى بهم إلى ترديد تلك الروايات بلا تمعّن ولا تفكير... تماماً كما كان يفعل غلاة الإخباريّين.

ومن المعروف أنّ الإخباريين الأوائل كانوا يتلقّفون كلّ رواية بلا دراسة ولا تمحيص... ثمّ تطوّروا فأخذوا يميّزون بين الروايات... ثمّ ولدت الحركة الأصولية الّتي راحت تقسم الأحاديث إلى صحيح وحسن وقويّ وضعيف... إلّا أن هذا التطوّر لم يشمل الروايات التاريخية الواردة حول موضوع ولادة الإمام الثاني عشر، حيث نرى الشيخ الطوسيّ الّذي ألّف **الفهرست** و **الرجال** في علم الرجال، ينقل تلك الروايات عن رجال يضعّفهم في كتبه، وذلك بسبب الحاجة إلى تلك الروايات لبناء نظريات كلامية معينة.

لقد أنفق محقّقٌ كبير، مثل السّيد مرتضى العسكريّ، سنواتٍ طويلة من عمره، لكي يثبت في مجلّدين أو ثلاثة أنّ عبداللّه بن سبأ أسطورة وهمية اختلقها بعض المؤرّخين لكي يتّهموا الشيعة بأخذ نظرية الوصية في الإمامة من الإسرائيليّين، وبذل السّيد العسكريّ جهوداً مضنية، ودرس عشرات الكتب التاريخية لكي ينفي قصّة وجود عبداللّه بن سبأ ودوره في الفكر الشيعيّ، ولكنّه لم يبذل واحداً بالمئة أو بالألف من تلك الجهود ليبحث حقيقة وجود الإمام الثاني عشر، أو يدرس تلك الروايات الّتي تتحدّث عن ولادته... ولم يتوقّف عندها في كتاب من كتبه، وهو الّذي اكتشف وجود مائة وخمسين صحابيّاً مختلَقاً!

بعد كلّ ذلك... يمكنني القول بعدم وجود قضيّة مهملة، أو معرض عنها، في التراث الشيعي كقضية وجود الإمام المهدي وولادته ولا توجد قضيّة خارج البحث والاجتهاد مثل تلك القضيّة... وعندما قمت بدراستها بالصدفة، أو بالأحرى بتوفيق من اللّه تعالى،

وعرضت نتيجة دراستي على العلماء والمجتهدين والمفكّرين لأكثر من خمسة أعوام، وجدت الكثير منهم يتهرّب من قراءة الدراسة، ويمتعض نفسيّاً من مجرّد البحث فيها، كأنّها تحاول أن توقظه من الاستغراق في حلم جميل... وقد تأكّدت من وجود حالة نفسية عقائدية تحول دون ممارسة البحث العلميّ، أو نقد تلك الروايات التاريخية...

إنّ بعض المثقّفين من عامّة الناس يتلذّذ بنقد عقائد الفرق الأخرى والاستهزاء برجالها الضعاف الوضّاعين ورواياتها غير المعقولة، ولكنّه عندما يتعلّق الأمر بقضيّة تخصّ طائفته فإنّه يغمض عينيه ويتذرّع بالجهل وعدم الاختصاص، ويرفض أن يشغل عقله قليلاً، ويفضّل أن ينام على ما ورثه من خرافات وأساطير.

وقبل أن نناقش تلك الروايات «التاريخية» متناً وسنداً ينبغي أن نشير إلى أنّ هذه الروايات لم تكن معروفة في فترة ما يسمّى بالغيبة الصغرى، حيث لم ينقلها المؤلّفون الّذين اعتقدوا بوجود الإمام الثاني عشر، وكتبوا حول ذلك في النصف الثاني من القرن الثالث الهجريّ، كالنوبختيّ في **فرق الشيعة**، وسعد بن عبداللّه الأشعريّ القمّيّ في **المقالات والفرق** وعليّ بن بابويه الصدوق في **الإمامة والتبصرة من الحيرة** ومحمّد بن أبي زينب النعمانيّ في **الغيبة**، وحتّى الشيخ الكلينيّ الّذي حاول أن يجمع أيّة قصّة أو رواية حول الموضوع، وذكر قصّة الرجل الهنديّ، سعيد بن أبي غانم، الّذي سافر من كشمير بحثاً عن الإمام المهديّ، ولكنّه لم يذكر كثيراً من تلك القصص الّتي سجّلها من بعده الشيخ محمّد ابن عليّ الصدّوق في **إكمال الدين** أو الشيخ المفيد في **الإرشاد** و **الفصول** أو الشيخ الطوسيّ في **الغيبة**.

ومن المعروف أن الشيخ الصدّوق، (الابن)، جاء بعد حوالى مائة سنة من وفاة الإمام العسكريّ... وأنّ الشيخ الطوسي توفّي بعد قرنين من ذلك التاريخ... ولكنّهما راحا يُسجّلان كلّ ما يسمعان من حكايات وإشاعات وأساطير تتعلّق بولادة محمّد بن الحسن العسكريّ، ويرسلان أو ينقلان عن عدد من الغلاة والضّعاف والمجاهيل والمختلقين.

وكما رأينا، فقد كانت تلك «الأدلّة التاريخية» تختلف فيما بينها اختلافاً فاحشاً وكبيراً، بدءاً من تحديد هوية أمّ محمّد بن الحسن المفترضة، ومروراً بتاريخ ولادته، وانتهاءً بأدقّ التفاصيل... حيث اختلفت في اسم والدته بين الجارية نرجس أو سوسن أو صقيل أو خمط أو ريحانة أو مليكة، أو الحرّة مريم بنت زيد العلوية، وإنها جارية ولدت في بيت بعض أخوات الإمام الهادي... أو اشتُريت من سوق الرقيق في بغداد...

واختلفت تلك الروايات في تحديد تاريخ الولادة في اليوم والشهر والسنة... واختلفت تبعاً لذلك في تحديد عمره عند وفاة أبيه، بين سنتين أو ثماني سنوات.

واختلفت في طريقة الحمل، في الرحم أم في الجنب، وفي الولادة من الفرج أم من الفخذ!

واختلفت الروايات في تحديد لونه بين البياض أو السمرة!

واختلفت في طريقة نموّه بين الطريقة العادية المتعارفة، والقول بأنّه كان يبدو عند وفاة أبيه بهيئة صبيّ، وبين الطريقة اللّاطبيعية... واختلفت في هذه الطريقة بين النموّ السريع في اليوم مثل النموّ خلال سنة اعتيادية، أو النموّ في اليوم مثل النموّ في أسبوع... والنموّ في الأسبوع مثل النموّ خلال شهر... والنموّ في شهر مثل النموّ خلال سنة. وبناء على ذلك فإنّه كان يبدو، قبل وفاة أبيه، بهيئة رجل كبير قد يبلغ سبعين عاماً... بحيث لم تتعرّف عليه عمّته حكيمة، واستغربت من أمر الإمام الحسن لها بالجلوس بين يديه.

واختلفت في أمر التكتّم عليه... فقالت رواية إنّ حكيمة ودّعت الإمام الحسن في أعقاب ولادة ابنه وانصرفت إلى منزلها، وعندما اشتاقت له بعد ثلاثة أيام رجعت ففتّشت عنه في غرفته، فلم تجد له أثراً ولا سمعت له ذكراً، فكرهت أن تسأل ودخلت على أبي محمّد فبدأها بالقول: «هو يا عمّة في كنف اللّه أحرزه وستره حتّى يأذن اللّه له، فإذا غيّب اللّه شخصي وتوفّاني ورأيت شيعتي قد اختلفوا فأخبري الثقات منهم، وليكن عندك مستوراً وعندهم مكتوماً فإنّ وليّ اللّه يغيّبه اللّه عن خلقه ويحجبه عن عباده فلا يراه أحد حتّى يقدّم له جبرائيل فرسه».

وقالت رواية أخرى إنّ حكيمة كانت تشاهد ابن الحسن كلّ أربعين يوماً، وإنّها لم تزل تراه إلى أن أصبح رجلاً.

وقالت روايات أخرى إنّ الإمام الحسن العسكريّ أعلن عن ولادة ابنه، وأرسل إلى بعض أصحابه بكبش ليعقّوا عنه، وإنّه عرضه على مجموعة من أصحابه، وأنّه كتب إلى أحمد بن إسحاق القمّيّ بذلك... وإنّه أخرج ابنه وأراه إيّاه عند زيارته له في سرّ من رأى وإنّ عدداً من الخدم والأصحاب شاهدوا، بالصدفة أو بالعمد، ابن الإمام الحسن وهو جالس في غرفة أو يمشي في الدار.

واختلفت الروايات بين ذكر الخوف من السلطة للقبض عليه، وبين الاطمئنان التامّ إلى حدّ الخروج للصلاة على جثمان أبيه واستقبال الوفود في دار أبيه.

واختلفت الروايات حول علم الأصحاب والخدم بوجود ابن للإمام العسكريّ، فقال بعضُها بأنّ الخدم والأصحاب المقرَّبين كانوا يعلمون بوجوده وأنّهم قد شاهدوه... وقال بعضها إنهم فوجئوا به عند ظهوره للصلاة على جثمان أبيه وعدم معرفته إلّا بالعلامات العديدة.

واختلفت الروايات حول نضجه العقلي، فقال بعضها إنّه سجد لحظة ولادته وتشهّد بالشهادتين وصلّى وسلّم على آبائه واحداً واحداً، وقرأ آيات من القرآن المجيد... وقال بعضها إنّه كان، وهو غلام، يلعب برمّانة ذهبية ويصدّ أباه عن كتابة ما يريد!

رواية حكيمة تقول رواية الصدّوق عن حكيمة إنّ نرجس لم يكن بها أيُّ أثر للحمل، وإنّها لم تكن تعرف ذلك. وقد استغربت عندما قالت لها حكيمة إنّها ستلد تلك الليلة، وقالت يا مولاتي ما أرى شيئاً من هذا! وإنّ حكيمة نفسها استغربت عندما أخبرها الإمام الحسن بولادة ابن له في ليلة النصف من شعبان، وتساءلت: من أمّه؟ وعندما قال لها إنها نرجس، قالت: جعلني اللّه فداك ما بها أثر. وعندما اقترب الفجر ولم يظهر أيُّ أثر دخل الشكّ إلى قلب حكيمة.

وتقول الرواية إن حكيمة أقبلت تقرأ القرآن على نرجس، فأجابها الجنين من بطن أُمّه، يقرأ مثلما تقرأ، وسلّم عليها، ممّا أثار فزعها، ومع ذلك تقول الرواية إنّ حكيمة أخذتها فترة ولم تشهد عملية الولادة. وفي رواية أخرى أنّ نرجس غُيّبت عن حكيمة، فلم ترها، كأنّه ضُرب بينها وبينها حجاب، ممّا أثار استغرابها ودفعها إلى الصراخ واللجوء إلى أبي محمّد.

ولا تذكر رواية الصدّوق ما ذكره الطوسيّ في إحدى رواياته من أنّ حكيمة وجدت على ذراع الوليد مكتوباً ﴿جاء الحقّ وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً﴾ (الإسراء ١٧: ٨١)، بالرغم من تقدّم الصدّوق على الطوسيّ، ولكنّ الصدّوق ينفرد بذكر الطيور الّتي حلّقت فوق رأس الوليد، وقول الحسن لطير منها: «احمله واحفظه وردّه إلينا في كلّ أربعين يوماً».

ويتّفق الاثنان، الصدوق والطوسي، على تكلّم الوليد والتشهّد بالشهادتين والصلاة على النبيّ والأئمّة السابقين والسلام على أمّه وأبيه، كما يتّفق الاثنان أيضاً على أنّ الوليد غاب بعد ذلك واختفى، وأنّ عمّته لم تجد له أثراً ولا سمعت له ذكراً.

وكلّ هذه الأمور غريبة لم تُعرف عن رسول اللّه (ص) ولا عن أحد من الأئمّة

السابقين (ع)... وهي من مقولات الغلاة وأساطيرهم، ولا علاقة لها بالشيعة الجعفرية أو الإمامية الّذين جعلوا النصّ طريقاً للتعرّف على الإمام الجديد، ولم يذكروا شيئاً من تلك الأمور الخارقة اللاّطبيعية.

وقد ذكر اللّه عزّ وجلّ قصّة تكلّم النبيّ عيسى (ع) في المهد أمام الناس بصورة إعجازية، لكي ينفي عن أُمّه تهمة الزنا، ويثبت ولادته بصورة غير طبيعية، وليست هناك حاجة لإحداث المعجزة والأمور الخارقة للعادة مع ولادة الإمام الثاني عشر. وإذا كان لا بدّ للمعجزة أن تحدث... فلا بدّ أن تحدث أمام الناس لكي يطّلعوا عليها ويؤمنوا برسالتها... ولا يمكن أن تحدث بصورة سرّية لا يطّلع عليها أحد... فما الفائدة منها؟

لقد كان هناك شكّ في أساس ولادة ابن للحسن العسكريّ، وإذا كانت هناك إمكانية لحدوث أمر خارق للعادة، فإنّه يمكن أن يحدث لإثبات أمر الولادة... وحفظ الوليد من السوء مثلاً... وهذا ما لم يحدث.

ويلاحظ أنّ جميع الروايات الّتي تتحدّث عن ولادته سرّاً، وغيبته بين أجنحة الطيور الّتي هي الملائكة، لم تشر إلى وجود خوف من السلطة، وإلى أنّه المهديّ المنتظر... ولو كان قد وُلد حقّاً لكان من الأفضل أن يعلن الإمام العسكري عن ولادته بحيث يراه جميع الناس ويتأكّدوا من وجوده وخلافته لأبيه... وإذا حاولت السلطة العباسيّة أن تلقي القبض عليه أو تقتله فإنّه يختفي بقدرة اللّه وبصورة إعجازية.

وتقول الرواية المنسوبة إلى حكيمة إنّ الإمام الحسن العسكريّ كان يعلم بصورة غيبية بجنس الجنين وأنّه ذكر. كما يقول إنّه كان يعلم غيبياً بما تفكّر به أخته حكيمة الّتي شكّت في قوله، وقال لها: «لا تعجلي يا عمّة». كما تشير إلى علم الإمام الحسن باقتراب أجله وقوله لأخته: «عن قريب تفقدوني»، وكذلك علم الإمام المهديّ بالغيب وإجابته على أسئلة حكيمة قبل أن تبدأ بها. وكلّ هذه أمور تخالف عقيدة الشيعة الجعفرية والإمامية، وتتّفق مع نظريات الغلاة والمنحرفين عن أهل البيت (ع) إذ إنّ هناك حديثاً مشهوراً لدى الشيعة عن أئمّتهم يأمر بضرب أيّ حديث يتعارض مع القرآن عرض الجدار.

إذاً فإنّ كلّ هذه التساؤلات والإشكالات والمآخذ تُضعف الرواية المنسوبة إلى حكيمة، وتُسقطها عن الحجّية والوثوق، وتقرب من كونها أسطورة حاكها الغلاة والمتطرّفون.

رواية أبي الأديان البصري وهي رواية انفرد بها الصدّوق في إكمال الدين، عن

رجل مختلق أو موهوم، لم يذكر اسمه ولا اسم أبيه ولا عشيرته، أبو الأديان البصري، وقال إنّه أحد خدّام الإمام، وحامل كتبه ورسوله إلى الأمصار وجامع أمواله... ومع ذلك فلم يعرفه أحد، ولم يشر إلى وجوده أيّ مؤرّخ آخر.

وبالرغم من المكانة العالية الّتي يعطيه إيّاها الصدّوق، فإنّ الراوي أبا الأديان يعترف في نفس الرواية بأنّ الإمام العسكريّ لم يخبره بهوية الإمام من بعده، وجهله بوجود ابن للإمام، ويقول أيضاً بأنّ عامّة الشيعة، بما فيهم عقيد والسمّان، (عثمان بن سعيد)، والبصريّ نفسه، عزّوا جعفر بن علي وهنّؤوه، ولم يكونوا يعرفون من هو الإمام بعد العسكريّ، وأرادوا أن يصلّوا خلف جعفر.

وتعتمد الرواية، من بدايتها إلى نهايتها، على عنصر علم الإمام بالغيب حيث يقول الراوي في البداية إنّ الإمام الحسن قال له: «امضِ إلى المدائن فإنّك ستغيب خمسة عشر يوماً وتدخل إلى سرّ من رأى يوم الخامس عشر، وتسمع الواعية في داري وتجدني على المُغْتَسَل»، وكلّ ذلك من علم الغيب الّذي لا يعلمه إلّا اللّه، حيث يقول القرآن الكريم: ﴿وما تدري نفسٌ ماذا تَكْسِبُ غداً وما تدري نفسٌ بأيّ أرض تموت﴾ (لقمان ٣١: ٣٤).

وتقول الرواية إنّ الإمام القادم المجهول سوف يطالب البصريّ، دون أن يعرفه من قبل، بجواب كتب الإمام العسكريّ، كما تقول بأنّه سوف يخبر بما في الهميان، وإنّ صبيّاً خرج بعد تكفين العسكريّ، ودفع جعفراً وصلّى على أبيه، ثمّ قال للبصريّ: هات جوابات الكتب الّتي معك، فدفعها إليه». وفي تلك الأثناء جاء وفد من شيعة قم والجبال فسألوا عن الإمام العسكري فأخبروهم بوفاته، فقالوا: من نعزّي؟ فأشار الناس إلى جعفر بن عليّ، فسلّموا عليه وعزّوه وهنّوه...

ولم يوضح البصريّ لماذا لم يدلّهم هو إلى الإمام الجديد؟ ولماذا لم يشر إليه قادةُ الشيعة الّذين صلّوا، لتوّهم، خلف الصبيّ، إذا كان قد حدث ذلك حقّاً وفعلاً؟

وعلى أيّ حال فإنّ الراوي، (أبا الأديان البصريّ)، يقول إنّ وفد قم لم يعترضوا على تعيين جعفر كإمام بعد أخيه، ولم يحتجّوا بضرورة الوراثة العمودية، وإنّما قالوا بأنّ معهم كتباً وأموالاً، وطلبوا من جعفر أن يخبر بصورة غيبية ممّن هي الكتب والأموال، فقام جعفر ينفض أثوابه ويقول: «تريدون منّا أن نعلم الغيب؟!...»، فخرج الخادم (؟) وقال: معكم كتب فلان وفلان وهميان فيه ألف دينار وعشرة دنانير مطليّة، فدفعوا إليه الكتب والمال وقالوا: الذي وجّه بك لأخذ ذلك هو الإمام.

ولم يقل الصدّوق في هذه الرواية إنّ وفد قم عرفوا هوية الإمام، أو رأوه أو التقوا به. ولكنّه يقول في رواية أخرى إنّ الوفد سار مع الخادم ودخل على الإمام القائم وهو قاعد على سرير كأنّه فلقة قمر عليه ثياب خضر، فسلّم الوفد عليه، وردّ عليهم السلام، ثمّ قال: جملة المال كذا وكذا... حمل فلانٌ كذا وحمل فلانٌ كذا... ولم يزل يصف حتّى وصف الجميع، ثمّ وصف رحال الوفد وثيابه وما كان معه من الدوابّ.

وبالرغم من أنّ المسألة ليست عسيرة جدّاً... حيث يمكن لأيّ شخص أن يندسّ بين الوفد، ويطّلع على حاله، أو يتّفق مع رئيس الوفد ويخبر البقية بالتفاصيل... فإنّ رواية أبي الأديان البصري تعتبر ذلك من علم الغيب، وأنّه يشكّل دلالة على إمامة الرجل، (أو الصبيّ)، القاعد على السرير، وإمامته، دون أن تقول كيف تعرّف الوفد على هويّة الرجل، وهل قال لهم إنّه ابن الإمام العسكريّ أم لا؟

وكما هو واضح، فإنّ هذه الرواية لا تذكر شيئاً عن الخوف والإرهاب المحيط بالشيعة والإمام الجديد، بل تقول إنّ الخليفة العبّاسي المعتمد وقف إلى جانب الوفد في خلافهم مع جعفر، وإنّه أرسل لهم حرساً يحمونهم في الطريق، وتنسى الرواية الّتي تقول إنّ السلطات العبّاسية كبست دار الإمام العسكريّ وفتّشته بحثاً عن وجود ولد له.

وإذا كان الإمام فعلاً خائفاً ومتكتّماً ومستوراً، فلماذا يخرج للصلاة على أبيه؟ ولماذا يجلس في بيته ويستقبل الوفود على مقربة من عيون السلطة؟

هذا وإن المعروف والثابت تاريخياً أنّ أبا عيسى المتوكّل، هو الّذي صلّى على جثمان الإمام العسكريّ، وشيّعته عاصمة الخلافة، (سرّ من رأى)، الّتي أغلقت أبوابها عن بكرة أبيها وضجّت بالبكاء والعويل.

ويبدو أنّ هذه الحكاية قد نشأت في قم في مرحلة متقدّمة، لإثبات وجود خَلَف للإمام العسكريّ، قبل أن تتطوّر وتنشأ نظرية مهدوية ذلك الخلف، وذلك لأنّ مسألة إثبات الخلف تختلف وتسبق زمنياً مسألة إثبات صفة المهدوية له، وقد كان الناس مشغولين في البداية بإثبات المسألة الأولى، ولم تنشأ المسألة الثانية، (المهدوية)، إلّا في وقت متأخّر، بعد سنين طويلة، انطلاقاً من حالة الغيبة وعدم الوجدان للإمام، فاعتبر البعضُ ذلك علامةً من علامات المهديّ، وقال إذاً فإنّه المهديّ المنتظر.

ومن هنا، فإن واضعي الحكاية لم يأخذوا في حسبانهم الخوف من السلطات وتفتيش الشرطة عنه، فتحدّثوا عن خروج الصبيّ للصلاة على أبيه، واستقبال الوفود في داره.

وقد ذكرنا، إلى جانب تلك الرواية، روايتين أخريين هما رواية إسماعيل بن عليّ النوبختيّ الّذي يقول إنّه زار الإمام العسكريّ قبيل ساعة من وفاته، فطلب الإمام من خادمه عقيد أن يأتيه بابنه، وإنّه جاء به إليه فقال له: «أبشر يا بنيّ فأنت صاحب الزمان...»؛ ورواية المجموعة من الأصحاب الّذين قالوا إنّ الإمام العسكريّ عرض عليهم ابنه وقال لهم: «هذا إمامكم من بعدي وخليفتي عليكم... أما إنكم لا ترونه بعد يومكم هذا».

والرواية الأولى تتناقض مع رواية أبي الأديان البصريّ الّذي يقول فيها إنّ عقيداً كان يجهل وجود ولد للإمام العسكريّ، ولذلك طلب من أخيه جعفر أن يصلّي عليه، بينما تقول الرواية الأولى إن عقيداً جاء بالصبيّ لأبيه أمام إسماعيل بن عليّ النوبختيّ. ومن الجدير بالذكر أن النوبختيّ لا يشير بنفسه إلى هذه القصّة ويقول إنّه عرف بوجود ابن للحسن عن طريق الاستدلال النظريّ، كما ينقل عنه الصدّوق في كتابه *اكمال الدين* (ص ٩٢) عن كتاب النوبختي *التنبيه*.

أمّا الرواية الثانية فتتناقض أيضاً مع رواية أبي الأديان البصريّ الّتي تنفي معرفة كبار الأصحاب بوجود ابن للحسن العسكريّ، بما فيهم السمّان، (عثمان بن سعيد العمريّ)، وحاجز الوشّاء الّذي تساءل من جعفر: مَن الصبيّ لنقيم عليه الحجّة؟ فقال: واللّه ما رأيته قطّ ولا أعرفه!

ومن المعروف أنّ السمّان العمريّ وحاجز الوشّاء ادّعيا النيابة الخاصّة والوكالة عن الحجّة ابن الحسن بعد ذلك، فمتى رأوه؟ ومتى أخذوا الوكالة منه؟

وهناك نقطة أخرى هي أن الرواية الثانية تقول إنّ الإمام العسكريّ قال لأصحابه، بعد أن عرض عليهم ابنه: «أما إنّكم لا ترونه بعد يومكم هذا»، فكيف ظهر بعد ذلك وصلّى على جثمان أبيه واستقبل الوفود؟

وكلّ هذه الروايات تتناقض مع الرواية الأولى المرويّة عن حكيمة، والّتي يقول فيها الإمام العسكريّ: إنّها لن تراه بعد يوم ولادته، حيث تعود كلّ رواية فتنقض الرواية السابقة.

وهذا ما يدلّ على أنّ الفريق الّذي اخترع ولداً للإمام العسكريّ، خلافاً للظاهر والحقيقة وبناءً على مقولات فلسفية واهية، كعدم جواز انتقال الإمامة إلى أخوين بعد الحسن والحسين، وضرورة استمرار الإمامة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب، إنّ هذا الفريق راح يختلق القصص والحكايات والأساطير عن مولد ابن الحسن واللّقاء به في حياة أبيه ومشاهدته عند وفاته.

ولمّا كانت الروايات مختلفةً، ولا تعبّر عن الحقيقة، ومصنوعةً من قبل رجال مختلفين، فقد جاءت الروايات متناقضة ومختلفة في أدقّ التفاصيل، وتعبّر كلّ واحدة منها عن أفكار واضعها النفسية الخاصّة، كما جاءت محفوفةً بالمعاجز والأمور الخارقة للعادة، ومنطوية على دعوى علم الأئمّة بالغيب، وهذه دعوى تناقض القرآن الكريم الّذي يصرّح: ﴿قلْ لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلّا اللّه﴾ (النمل ٢٧: ٦٥) ويقول: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول﴾ (الجن ٧٢: ٢٦، ٢٧). وتحاول تفسير ظاهرة الغيبة المحيّرة والمناقضة لنظرية الإمامة الإلهية واللطف الالهيّ.

إنّ الرواية التاريخية الظاهرية تقول إنّ الإمام الحسن العسكريّ لم يشر إلى وجود ولد له، وعندما أحسّ بالوفاة استدعى القاضي ابن أبي الشوارب، وأوصى أمامه بأمواله وممتلكاته إلى أمّه حديث، وقد ادّعت جارية له اسمها نرجس بأنّها حامل منه أملاً في عتقها، لأنّها كانت ستصبح أمّ ولد وتعتق من نصيب ابنها... وربّما كانت الدورة الشهرية قد تأخّرت عليها فظنّت نفسها أنّها حامل. وقد أرجأ القاضي قسمة التركة واهتمّ بالجارية ونقلها إلى نساء الخليفة المعتمد وأمر باستبرائها، أي التحقّق من ادّعائها الحمل. ثمّ لم يتبيّن عليها أيُّ شيء.

وكان بعضُ الشيعة الإمامية الّذين لم يقولوا بإمامة جعفر بن عليّ قد أُصيبوا بأزمة فكرية وحيرة فتشبّث بعضهم بـ«قشّة» نرجس، وقال إنّها ولدت بعد ذلك. وقال بعضهم إنّها لم تلد ولم نرَ ذلك. ولكنّها سوف تلد عندما يأذن اللّه، وإنّ الجنين بقي في بطنها مدّة طويلة بصورة إعجازية. وقال بعضٌ آخر إنّها ادّعت الحمل للتغطية على ولدها الّذي ولدته من قبل. وقال آخرون أقوالاً أخرى مشابهة.

وراح الذين ادّعوا وجود الولد من قبلُ ينسجون الإشاعات والأساطير بصورة سرّية خافتة، ليُضلّوا بها البسطاء ويستفيدوا من ورائها الأموال. ولم يصدّق العلماء والمحقّقون الأوائل بتلك الإشاعات، ثمّ جاء الشيخ الصدّوق، بعد مائة عام، والشيخ الطوسيّ بعد مائتي عام، ليسجّلوا تلك القصص والأساطير دون أن يحقّقوا بمصادرها وإسنادها، ودون أن يعتمدوا عليها كثيراً. وكانوا يشعرون بضعفها وهزالها فقالوا في البداية إنّنا نعتمد على الدليل العقليّ، (الفلسفي)، لإثبات وجود ابن الحسن، ونأتي بتلك القصص الأسطورية كأنّها حقائق تاريخية لا تقبل المناقشة والحوار.

ومع أن اللّه سبحانه وتعالى يطالبنا بالأخذ بالرواية الظاهرية النافية لوجود ولد للإمام

الحسن العسكريّ، ولا يحاسبنا ويسألنا بالأخذ بالرواية السرّية الباطنية المتناقضة والمحفوفة بالخرافات والأساطير. وإنّنا لسنا بعد ذلك، وبعد ما تبيّن ما فيها من ضعف كبير، بحاجة إلى دراسة سندها ومعرفة الرواة الناقلين لها، فإنّنا، بالرغم من ذلك، سوف نلقي نظرة على سندها لننظر من أين جاء بها أولئك المؤرّخون، ولنزداد معرفة ويقيناً بضعف هذه الروايات الّتي لعبت دوراً كبيراً في التاريخ الإسلامي وفي بناء الفكر السياسي الشيعي عبر التاريخ.

المطلب الثاني

تقييم سند الروايات التاريخية قبل أن ندخل في دراسة سند تلك الروايات التاريخية، لا بدّ أن نشير إلى أن بعض العلماء الّذين كتبوا حول الإمام المهديّ أهملوا تلك الروايات ولم يعتمدوا عليها، كما فعل الشهيد السّيد محمّد باقر الصدر في كتابه **بحث حول المهديّ**، ولكنّه اعتمد على دعوى النوّاب الأربعة الّذين ادّعوا النيابة الخاصّة والوكالة عن الإمام المهدي، واستبعد أن يكذب هؤلاء في دعواهم اللّقاء بالإمام، وبنى، بناءً على ذلك، على صحّة وجود وولادة الإمام المهديّ، وراح يفسّر بعد ذلك فلسفة الغيبة، ويثبت إمكانية الغمر الطويل.

وهناك من يعتمد على المشايخ الكبار الّذين رووا تلك الروايات كالشيخ الكلينيّ والصدّوق والطوسيّ والمفيد، ويستبعد كذبهم أو اعتمادهم على رواة ضعاف وروايات ضعيفة.

وبالرغم من وجود عمليات تزوير وتلاعب في الكتب القديمة والحديثة، فلم أرَ من يتوقّف لكي يدرس تلك الكتب ويتأكّد من صحّتها.

وعموماً، أعتقد أنّ من الضروري في البحث العلميّ التأكّد:

أولاً: من صحّة نسبة الكتب التاريخية المعروفة كـ**الغيبة** و **اكمال الدين** و **الإرشاد** و**الفصول** إلى أصحابها، والتأكّد من عدم إضافة أو نقصان أو تحوير أيّ شيء منها. وهذا أمر عسير غير ممكن. حيث لا يوجد في التراث الشيعي من الكتب الصحيحة، أي ما صحّت نسبتها إلى مؤلّفيها، سوى كتب الحديث الأربعة **الكافي** و **من لا يحضره الفقيه** و**التهذيب** و **الاستبصار**، الّتي رواها العلماء واحداً عن واحد.

ثانياً: ثم لا بدّ من دراسة مؤلّفيها ومدى دقّتهم وضبطهم وهذا أمر ممكن وليس بعسير.

ثالثاً: ثم لا بدّ من دراسة سلسلة الرواة الّذين ينقلون عنهم، والتأكّد من وجودهم وصدقهم وضبطهم، فإنّ بعض الرواة لا وجود لهم، أي إنّهم أشخاص وهميّون مختلقون، وبعضهم غلاة كذّابون وضّاعون، وذلك حسبما يقول علماء الرجال الشيعة الإمامية الإثني عشرية كالطوسيّ والنجاشيّ والكشّيّ وابن الغضائريّ وغيرهم.

وهناك بعض الرواة الّذين أجمع علماء الرجال الإماميون الإثنا عشريون على وثاقتهم وصدقهم والأخذ عنهم، ولكنّ بقيّة الفرق الإمامية والشيعية والإسلامية لا تعترف بذلك وتشكّ بصدقهم، وذلك كالنوّاب الأربعة وغيرهم ممّن ادّعى رؤية الإمام المهديّ واللقاء به وأخذ الوكالة عنه.

وإنّ أيّة دراسة لسند الروايات التاريخية الّتي تثبت ولادة ووجود الإمام المهديّ، ينبغي أن تدرس الظروف الموضوعية المحيطة بهؤلاء النوّاب، وتعيد النظر في وثاقتهم وصدقهم. كما أعاد الشيعة النظر في كثير من أصحاب الإمام الكاظم (ع) الّذين وقفوا عليه وقالوا بغيبته ومهدويته، رغم وثاقتهم وصدقهم، وتوقّفوا على الأقلّ في رواياتهم الّتي يتحدّثون فيها عن استمرار حياة الإمام الكاظم، بعد أن اتّهموهم بجرّ النار إلى قرصهم، والاستفادة مادّياً من دعوى مهدوية الإمام الكاظم وغيبته واللقاء به.

وقد اعتاد المؤرّخون والمؤلّفون عن الإمام المهديّ أن يسلّموا بوثاقة النوّاب الأربعة ويصدّقوا برواياتهم عن مشاهدة الإمام المهدي واستلام التواقيع منه، وهذا نوع من الانحياز المسبق والتسليم الأعمى والتصديق الساذج لرجال متّهمين باختلاق القصّة من أساسها، واستغلالها لتحقيق مكاسب مادّية شخصية.

ولقد كان الشكّ موجوداً في حياتهم، حيث كان الشيعة يشكّون بصدق دعواهم في النيابة، ويتساءلون عن مصير الأموال الّتي يجبونها باسم الإمام المهديّ، وكان بعض أدعياء النيابة يكذّب بعضاً، ويتّهم كلّ فريق منهم الفريق الآخر بالدجل والشعوذة.

ولا يوجد ما يثبت صحّة دعوى النوّاب الأربعة من بين أكثر من عشرين شخصاً، كانوا يدّعون النيابة الخاصّة في تلك الأيّام، سوى مجموعة إشاعات عن قيام النوّاب بالمعاجز وعلمهم بالغيب، وهذه أمور ذكرها المؤرّخون، الكلينيّ والصدّوق والطوسيّ والمفيد، في كتبهم وصدّقوا حدوثها بالنسبة لبعض النوّاب ورفضوا تصديقها بالنسبة إلى البعض الآخر.

وإذا رفضنا قبول حكايات المعاجز والعلم بالغيب الّتي ادّعاها النوّاب الأربعة أو روّجها

عنهم أنصارهم، فلا يبقى لدينا ما نستدلّ به على صدقهم وتميّزهم عن سائر المدّعين الكذّابين، لأنّ كلّاً منهم يجرّ النار إلى قرصه.

ومن هنا سوف ندرس سلسلة رواة القصص التاريخية الّتي تتحدّث عن ولادة ووجود ومشاهدة الإمام المهديّ، محمّد بن الحسن العسكريّ، دراسة محايدة ونعتمد أساساً على تضعيف علماء الرجال الشيعة الإمامية الإثني عشرية، وإذا كان لدينا رأي خاصّ حول رجل معيّن فسوف نقدّم أدلّتنا الخاصّة حوله.

رواية حكيمة ينقل الصدّوق في **إكمال الدين**، (ص ٤٢٤)، قصّة ولادة صاحب الزمان عن محمّد بن الحسن بن الوليد، قال: «حدثنا محمّد بن يحيى العطّار، قال: حدّثنا أبو عبداللّه الحسين بن رزق اللّه، قال: حدّثني موسى بن محمّد القاسم، قال: حدّثتني حكيمة...».

والحسين بن رزق اللّه شخص مجهول أو مختلق لا وجود له في تراجم الرجال، أمّا موسى بن محمّد فهو مهمل.

وفي بعض النسخ يوجد الحسين بن عبيداللّه بدلاً من أبي عبداللّه الحسين، وهو من يطعن فيه النجاشيّ ويتّهمه بالغلوّ.

وفي رواية أخرى ينقل الصدّوق القصّة عن الحسين بن أحمد بن إدريس، قال: «حدّثنا أبي، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل، قال: حدّثني محمّد بن إبراهيم الكوفيّ، قال: حدّثنا محمّد بن عبداللّه الطهوي، عن حكيمة...».

وتختلف النسخ الموجودة من **إكمال الدين**، في اسم الطهويّ، ففي بعضها الظهريّ، وفي بعضها الزهريّ، وفي بعضها، المطهّري، وفي بعضها، الطهريّ. ولا يوجد أيُّ ذكر لهذا الرجل في تراجم الرجال، ممّا يحتمل اختلاقه من قبل بعض الرواة. وعلى أيّ حال. فهو مجهول.

أمّا الشيخ الطوسيّ فينقل القصّة في **الغيبة**[٨١] عن عمّة الإمام العسكريّ، ويسمّيها خديجة بدلاً من حكيمة.

وينقل القصّة مرّةً أخرى، عن ابن أبي جيد عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن الصفّار

---

(٨١) **الغيبة**، ص ١٣٨ ـ ١٤٦.

محمّد بن الحسن القمّيّ، عن أبي عبدالله المطهّري عن حكيمة، الّتي تذكر أنّ اسم والدة ابن الحسن سوسن، وليس نرجس كما في رواية الصدّوق.

وينقل القصّة أيضاً، برواية ثالثة عن ابن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن حموية الرازيّ، عن الحسين بن رزق اللّه، عن موسى بن محمّد...

وفي رواية رابعة ينقلها الطوسيّ عن أحمد بن عليّ الرازيّ، عن محمّد بن عليّ، عن عليّ ابن سميع بن بنان، عن محمّد بن عليّ بن أبي الداريّ، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن عبداللّه، عن أحمد بن روح الأهوازيّ، عن محمّد بن إبراهيم، عن حكيمة، بمثل معنى الحديث الأوّل، إلّا أنّه قال: «قالت: بعث إليّ أبو محمد ليلة النصف من رمضان، وليس من شعبان».

وفي رواية خامسة ينقلها الطوسيّ عن أحمد بن علي الرازيّ، عن محمّد بن عليّ، عن حنظلة بن زكرّيا، قال: «حدثني الثقة عن محمّد بن بلال عن حكيمة...».

وفي رواية سادسة ينقلها الطوسي عن جماعة من الشيوخ عن حكيمة.

وفي هذه الراوية الأخيرة لا يذكر الطوسيّ اسم أحد من الشيوخ الّذين يرسلون الرواية إلى حكيمة من دون ذكر أيّ سند وهذا ما يسقطها عن الحجّية والاعتبار.

وفي الرواية الّتي قبلها لا يقول حمزة بن زكرّيا، الّذي يضعّفه النجاشي، من هو الثقة الّذي حدّثه أمّا محمّد بن عليّ بن بلال فهو أحد أدعياء الوكالة عن المهديّ، وقد اختلف مع محمّد بن عثمان العمريّ. وأمّا أحمد بن عليّ الرازي، فإنّ الطوسيّ نفسه يُضَعِّفُه في كتاب الرجال، وكذلك يضعّفه النجاشي وابن الغضائري، ويتّهمانه بالغلوّ.

ومن هنا يتبيّن حال الرواية الرابعة الّتي ينقلها الطوسيّ عن أحمد بن عليّ الرازيّ، (الضعيف الغالي)، الّذي ينقلها عن مجهول هو أحمد الأهوازيّ.

أمّا الرواية الثالثة ففيها محمّد بن حموية الرازيّ، وهو مجهول أيضاً، بالإضافة إلى الحسين بن رزق اللّه المجهول كذلك.

وفي الرواية الثانية يتبدّل اسم محمّد بن عبداللّه الطهويّ الّذي ذكره الصدّوق إلى أبي عبداللّه المطهّري، وهو مجهول في كلا الحالين.

أمّا الرواية الأولى فتقول عمّة الإمام فيها إنها لم تعاين مولد ابن الحسن، وإنّما سمعت بذلك خبراً كتب به أبو محمّد إلى أمّه في المدينة.

إذاً فإنّ رواية حكيمة عن مولد ابن الحسن يرويها المتأخّرون عن غُلاة، عن ضعاف، عن مجاهيل، عن مختلقين ولا يمكن الاعتماد عليها مطلقاً.

رجل من أهل فارس ينقل الكلينيّ في **الكافي**[٨٢]، والصدّوق في **اكمال الدين**[٨٣]، والطوسي في **الغيبة**[٨٤]، والصدر في **الغيبة**[٨٥]، قصّة رجل من أهل فارس ذهب إلى سرّ من رأى ولزم باب أبي محمّد الحسن العسكريّ يعمل مع الخدم، وشاهد يوماً غلاماً أبيض، فقال له الإمام الحسن: «هذا صاحبكم».

وهذه رواية ضعيفة جدّاً لا حاجة للتوقّف عندها، حيث لا تذكر اسم الراوي وتكتفي بالقول: إنّه «رجل من أهل فارس»!... وهذا أسلوب غير مقبول في الحديث مطلقاً.

يعقوب بن منقوش وأمّا رواية يعقوب بن منقوش الّتي يقول فيها إنّه سأل الإمام العسكريّ يوماً: «من صاحب هذا الأمر؟» فقال له: «ارفع ستراً مسبلاً على باب بيت»، فخرج منه غلام خماسيّ، فقال: «هذا صاحبكم»، والّتي ينقلها الصدّوق، عن أبي طالب المظفّر بن جعفر بن المظفّر العلويّ السمرقنديّ، عن جعفر بن محمّد بن مسعود، عن أبيه محمّد بن مسعود العياشيّ، عن آدم البلخيّ، عن عليّ بن الحسن بن هارون الدقّاق، عن جعفر بن محمّد بن عبداللّه بن القاسم، عن يعقوب بن منقوش... فهذه رواية ضعيفة جدّاً...

أولاً: لعدم وجود شخص باسم المظفّر السمرقنديّ في تراجم الرجال.

ثانياً: لأنّ العيّاشيّ يروي عن الضعفاء كثيراً، كما يقول النجاشيّ، وهو يقول بتحريف القرآن في تفسيره بصراحة.

ثالثاً: لقول آدم البلخيّ بالتفويض، وهو من الغلاة الّذين كانوا يقولون بأنّ اللّه

---

(٨٢) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٢٩.

(٨٣) الصدّوق، **اكمال الدين**، ص ٤٣٥.

(٨٤) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٤٠.

(٨٥) **الصدر**، ص ٢٨٥.

خلق محمّداً وفوّض إليه خلق الدنيا، وهو الخلّاق لما فيها، ثمّ فوّض الأمر إلى علي؛ (راجع رجال النجاشيّ).

رابعاً: لإهمال الدقّاق واختلاف اسم والده بين الحسن والحسين.

خامساً: لمجهولية جعفر بن محمّد بن عبدالله.

سادساً: لإهمال يعقوب بن منقوش، واضطراب اسم والده بين منقوش ومنفوش ومنفوس.

عثمان بن سعيد العمري أمّا الرواية الّتي ينقلها الصدّوق في **إكمال الدين**[86]، والطوسيّ في **الغيبة**[87]، عن جماعة فيهم عثمان بن سعيد العمريّ، ومعاوية بن حكيم، ومحمّد بن أيّوب، وقول الإمام لهم: «هذا إمامكم من بعدي...»، فإنّ الصدّوق والطوسي يرويانها عن جعفر بن محمّد بن مالك الفزاريّ، وهو كذّاب شهير وضّاع للأحاديث، يقول عنه ابن الغضائريّ: «كذّاب متروك الحديث جملة، وكان في مذهبه ارتفاع، (غلوّ)، ويروي عن الضعفاء والمجاهيل، وكلّ عيوب الضعفاء مجتمعة فيه... روى في مولد القائم أعاجيب»، ويقول عنه النجاشيّ: «كان ضعيفاً في الحديث»، وقال أحمد بن الحسين: «كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو عليّ بن همّام وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الرازيّ».

أمّا رواية نسيم وطريف أبي نصر الخادمين عند الإمام العسكريّ، فينقلها الصدّوق عن المظفّر السمرقنديّ، (المهمل)، عن العياشي، (الضعيف)، عن آدم البلخي، (الغالي المُفَوِّض). وأمّا رواية إسماعيل النوبختيّ الّتي يرويها الطوسيّ عن أحمد بن عليّ الرازيّ، فهي ضعيفة جدّاً، لأنّ الطوسيّ نفسه لا يوثّق الرازيّ ويتّهمه بالضعف والغلوّ، إضافةً إلى اتّهام ابن الغضائريّ والنجاشيّ له بذلك.

ويروي الطوسيّ رواية أخرى، عن جعفر بن محمد بن مالك الفزاريّ، وعن أحمد بن عليّ الرازيّ، عن كامل بن إبراهيم المدنيّ الّذي يقول إنّه دخل على الإمام العسكريّ فجاءت الريح وكشفت ستراً مرخىً على باب، فشاهد فتىً وراءه، فعرفه الفتى وناداه باسمه،

---

(٨٦) **إكمال الدين**، ص ٤٣٥.

(٨٧) الطوسي، **الغيبة**، ص ٢١٧.

ثمّ رجع الستر إلى حاله فلم يستطع كشفه، فإنّها واضحة الضعف بعد روايتها عن الفزاريّ والرازيّ الغاليين الضعيفين.

أبو الأديان البصري وأمّا رواية أبي الأديان البصريّ التي ينفرد بنقلها الصدّوق، ويرسلها دون أيّ سند، حيث يقول: «وحدّث أبو الأديان...»، بالرغم من أنّ بينهما حوالى مائة عام، ولا يعرف أحدٌ شخصاً بهذا الاسم، ممّا يؤكّد اختلاقه من قبل بعض الغلاة.

وأمّا تكملة القصّة، وهي مجيء وفد قم والجبال إلى سرّ من رأى، الّتي ينقلها الصدّوق، ففي سندها أحمد بن الحسين الآبيّ العروضيّ و[أبو] الحسين [ابن] زيد بن عبداللّه البغداديّ، عن سنان الموصليّ عن أبيه... فكلّهم مجاهيل لا وجود لذكرهم في تراجم الرجال، بالإضافة إلى اضطراب اسم البغداديّ.

سعد بن عبداللّه القمي وأمّا رواية سعد بن عبداللّه القمّيّ الّتي يقول فيها إنّه دخل، مع أحمد بن إسحاق، على الإمام العسكريّ، فرأى على فخذه غلاماً وهو يلعب برمّانة ذهبية، والّتي ينقلها الصدّوق عن النوفليّ الكرمانيّ عن أحمد بن عيسى الوشاء البغداديّ، عن أحمد بن ظاهر القمّيّ... فيوجد في سندها أربعة من المهملين أو المجهولين، وأمّا الراوي الخامس، (الشيبانيّ)، فهو من الضعاف والغلاة المفوّضة، كما يقول الكشّيّ وابن الغضائريّ والطوسيّ والنجاشيّ.

وقد سلب العلّامة الحلّي في *الخلاصة* الثِّقَةَ من سعد بن عبداللّه القمّيّ، على أثرها. وقال الشهيد الثاني: «إن أمارات الوضع عليها لائحة»، وذلك لما تتضمّن من لعب الغلام (المهدي)، بالرمانة الذهبية!

إذاً فإنّ الضعف الكبير في سند كلّ رواية يسقطها جميعاً عن الحجّية والوثوق. وإذا ما جمعنا الضعف في السند إلى الضعف في المتن، وإلى تناقض الروايات مع نفسها، وتناقضها مع الرواية الظاهرية، فإنّها تصبح مجرّد إشاعات وهميّة أسطورية، لا تثبت مولد إنسان عاديّ، فكيف يمكن أن نعتمد عليها في إثبات مولد إمام من الأئمّة، وبناء عقيدة دينية على أساس ذلك؟

وأمّا خبر محاولة القبض على المهديّ، الّذي رواه الطوسيّ والمجلسيّ والصدر، فإنّه خبر

مرسل إلى رشيق، الشرطيّ المجهول، والمشكوك بعدالته، وهو خبر ضعيف لعدم التصريح بهوية ذلك الرجل الّذي كان يصلّي على الحصير، وضعيف لاحتواء الرواية أموراً غريبة، منها بقاء المهديّ في بيت أبيه وفي سامرّاء طوال فترة الغيبة، وهذا أمر بعيد جدّاً، وقد كان بإمكانه أن يسيح في الأرض ويختبىء في أماكن أخرى، ومنها احتواء الرواية على معاجز غيبية لا ضرورة لها، وهي تنسجم مع روايات الغلاة وأساطيرهم.

هذا وقد كان المعتضد العبّاسي يميل إلى التشيّع، وقد عزم على لعن معاوية على المنابر، وأمر بإنشاء كتاب يُقرأ على الناس حول ذلك، كما يقول ابن الأثير في **الكامل في التاريخ**[88]، ممّا يُبعد صحّة الرواية المرسلة الّتي تتحدّث عن محاولته اعتقال الإمام المهديّ، أو يرجّح اختلاقه لقصّة اختفاء المهديّ في السرداب.

المطلب الثالث

التحقيق في شهادة النواب الأربعة إنّ الرواية التاريخية الظاهرية للأحداث، بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ، تقول بأنّ الإمام لم يخلف ولداً، لا ذكراً ولا أنثى، وبأنّه أوصى بأمواله لأمه حديث، ولذلك فقد ادّعى أخوه جعفر الإمامة، وتبعه قومٌ من الشيعة، أمّا رواية النوّاب فتقول إنّه كان ثمّة ولد مخفيّ مستور للإمام العسكريّ، وقد ادّعوا النيابة عنه والوكالة له؛ وإنّ تصديقهم يجرّ إلى التصديق بوجود الحجّة بن الحسن، ولكنّ التشكيك بقولهم لا يثبت شيئاً من الرواية السرّية بوجود ولد للإمام العسكريّ، فهل كانوا صادقين حقّاً؟ وهل أجمع الشيعة على وثاقتهم؟ وكيف صدّقوهم؟ وما هو الدليل على صحّة كلامهم؟... وهل هناك ما يدعو إلى التشكيك بهم والريب في دعواهم النيابة عن الإمام المهديّ، والشّكّ في وجوده؟

قبل أن نُقيّم تلك الروايات الّتي وردت بمدحهم وتوثيقهم، لا بدّ أن نشير إلى أنّ ظاهرة ادّعاء النيابة عن الإمام المهديّ هذه، لم تكن أوّل ظاهرة في تاريخ الشيعة، حيث سبقتها وسبقت هؤلاء النوّاب الأربعة ظواهر أخرى ادّعى فيها كثيرٌ من الأشخاص النيابة والوكالة عن الأئمّة السابقين الّذين ادُّعيت لهم المهدوية، كالإمام موسى الكاظم (ع)، الّذي ادّعى كثير من أصحابه استمرار حياته وغيبته ومهدويته، وكان منهم محمّد بن بشير الّذي ادّعى النيابة عنه، ثم ورّث النيابة إلى أبنائه وأحفاده.

---

(٨٨) **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ٨٥.

وقد ادّعى النيابة عن الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ بضعةٌ وعشرون شخصاً، كان منهم الشريعيّ والنميريّ والعبرتائيّ والحلّاج وغيرهم، وذلك لأنّ دعوى النيابة كانت تجرّ مصالح مادّية ومكانة اجتماعية سياسية للمدّعي، خاصّة وأن المدّعي كان يهمس بها في السرّ، وينهى عن التحقيق في دعواه، ويستغلّ علاقاته السابقة بالإمام، فيدّعي استمرار حياته أو وجوده والنيابة عنه. وكانت دعواه تنطلي على البسطاء ويرفضها الأذكياء المحقّقون الواعون. وقد رفض الشيعة الإمامية دعوى أكثر من عشرين مدّعياً للنيابة عن الإمام المهديّ ابن الحسن العسكري، واتّهموهم بالكذب والتزوير، كما شكّكوا بصحّة دعوى أولئك النوّاب الأربعة واختلفوا حولهم، ولم يكن في الروايات الّتي أوردها المؤرّخون دليل علميّ قويّ على صدقهم وصحّة دعاواهم، وهذا ما يجعل هؤلاء قسماً من المدّعين الكاذبين المتاجرين بقضية الإمام المهديّ.

لقد اعتمد الشيخ الطوسيّ في توثيق عثمان بن سعيد العمريّ على عدّة روايات، وكان بعضُها، كرواية أحمد بن إسحاق القمّيّ، ينصّ على توثيقه من قبل الإمام الهادي والإمام العسكريّ في المحيا والممات، وأنّه الوكيل والثقة المأمون على مال اللّه، وليس فيها ما ينصّ على نيابة العمريّ عن الإمام المهديّ، ولكنّ بعض الروايات كان ينصّ بصراحة على إعلان الإمام العسكريّ خلافة العمريّ للإمام المهديّ، إلّا أن سند هذه الرواية ضعيف جدّاً، وذلك لاشتماله على جعفر بن محمّد بن مالك الفزاريّ الّذي يقول عنه النجاشيّ وابن الغضائريّ: «إنه كذّاب متروك الحديث وكان في مذهبه ارتفاع، (غلوّ)، ويروي عن الضعفاء والمجاهيل وكلّ عيوب الضعفاء مجتمعة فيه، وقد روى في مولد القائم أعاجيب، وكان يضع الحديث وضعاً، وأنه كان فاسد المذهب والرواية».

أمّا الرواية السابقة الّتي تتحدّث عن وثاقة العمريّ وأمانته ووكالته فإنّها مجهولة، ويوجد في سندها الغالي، (الخصيبيّ)، وهي تنطوي على دعوى علم الإمام العسكريّ بالغيب ومعرفته بوفد اليمن قبل أن يراهم[٨٩] وهذه الدعوى من مفاهيم الغُلاة، وأنّ الرواية الأولى تقول إنّ العسكريّ أخبر باستقامة العمريّ في المستقبل بعد وفاته، وهذا ما لا يعلمه إلّا اللّه، وهو من علم الغيب أيضاً.

ومن هنا، وبعد سقوط هذه الروايات، لضعفها متناً وسنداً، فإنّا نكاد نحصل على نتيجة

---

(٨٩) الطوسي، الغيبة، ص ٢١٥ - ٢١٦.

واحدة، هي أنّ العمريّ الّذي كان وكيلاً للإمامين الهادي والعسكريّ في قبض الأموال، قد استصحب الوكالة وادّعى وجود ولد للإمام العسكريّ، ليدّعي الوكالة له، دون أن يقدّم دليلاً واضحاً وأكيداً على ما يقول. ولذلك لا يؤكّد المؤرّخون بصراحة على توكيل المهدي له، وهذا الطبرسيّ الّذي كان حريصاً على تدوين كلّ ما وصل إليه لا يقول في كتابه **الاحتجاج** أكثر من «أنّ العمري قام بأمر صاحب الزمان، وكانت توقيعاته وجوابات المسائل تخرج على يديه»(٩٠).

ولم يذكر المؤرّخون الشيعة أيّة معجزة له تثبت دعواه في النيابة، بالرغم من قول السّيد عبدالله شبر في **حق اليقين**، إن الشيعة لم تقبل قول النوّاب إلّا بعد ظهور آية معجزة تظهر على يد كلّ واحد منهم من قبل صاحب الأمر، تدلّ على صدق مقالتهم وصحّة نيابتهم(٩١).

أما النائب الثاني، محمّد بن عثمان بن سعيد العمريّ، فلم يذكر المؤرّخون الشيعة أيّ نصّ مباشر عليه من المهديّ، بتعيينه نائباً عنه، وقال الطوسيّ: «إنّه قام مقام أبيه بنصّ أبي محمّد، (الحسن العسكريّ)، عليه ونصّ أبيه عثمان بأمر القائم»(٩٢).

وذكر الطوسيّ رواية عن عبدالله بن جعفر الحميريّ القمّيّ، أنّه قال إنّ المهديّ قد أرسل إلى العمريّ توقيعاً يعزّيه فيه بوفاة والده عثمان بن سعيد، ويحمد الله على قيامه مقامه ويدعو له بالتوفيق. وأنّ الكتب أتتنا بالخطّ الّذي كنّا نكاتب به بإقامة أبي جعفر مقام أبيه. كما نقل الطوسيّ رواية أخرى عن محمّد بن إبراهيم بن مهزيار الأهوازيّ، وأخرى عن إسحاق بن يعقوب، عن الإمام المهديّ، يشهد بوثاقته ويترضّى عليه. وكلّ هذه روايات تنقل بواسطة العمريّ نفسه، وهو ما يضعف الرواية.

ولا يوجد أيّ طريق لإثبات دعوى أنّ العمريّ عثمان بن سعيد قد نصّ على ابنه محمّد بأمر القائم، ويبدو أنّه تخمين من قبل الطوسيّ، كما لا يوجد في الحقيقة أيّ دليل لإثبات النصّ من الأب على الابن سوى الوراثة والادّعاء.

إنّ المشكلة الكبرى تكمن في صعوبة التأكّد من صحّة التواقيع الّتي كانت يخرجها

---

(٩٠) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥١، ص ٣٦٢.
(٩١) عبدالله شبر، **حق اليقين**، ص ٢٢٤.
(٩٢) الطوسي، **الغيبة**، ٢١٨.

العمريّ، وينسبها إلى الإمام المهديّ، وخاصّة التوقيع الّذي رواه الحميريّ القمّيّ، حيث لم يذكر طريقه إلى الإمام الغائب ممّا يحتمل قوياً أن يكون العمريّ قد كتبه بيده، ونسبه إلى المهديّ، خاصّة وأنّه يكيل المدح والثناء لنفسه فيه، ممّا يلقي بظلال الشبهة عليه لو كان الإمام ظاهراً، فكيف وهو غائب؟ ولا يوجد أيّ راوٍ للتوقيع سوى العمريّ نفسه، ولم يقل الحميريّ كيف سارع إلى تصديق التوقيع، مع وجود الجدل في ذلك الزمان بين الشيعة حول صدق العمريّ في دعوى النيابة؟ مع احتمال اختلاق الحميريّ القمّيّ نفسه للتوقيع ونسبته إلى المهديّ.

وأمّا رواية محمّد بن إبراهيم بن مهزيار الأهوازيّ، فهي ضعيفة لأنّه يعترف بأنّه كان يشكّ في وجود المهديّ في البداية، وقد ادعى الوكالة بعد ذلك في أعقاب لقائه بالعمريّ في بغداد، وبالتالي فإنّه مشكوك في أمره، ولا يقول هنا كيف خرج التوقيع إليه مباشرة أو عبر العمريّ؟ فإن كان يدّعي أنّه وصله مباشرةً، فكيف؟ وهل رأى المهديّ بنفسه، وهو لا يدّعي ذلك؟ أم عن طريق العمريّ؟ وهذا ما يثير الشكّ أيضاً.

وأمّا الرواية الثالثة، (رواية إسحق بن يعقوب)، الّتي تصرّح بأنها واردة عن طريق العمريّ، فإنّها ضعيفة لوجود الشكّ باختلاق العمريّ لها، ولمجهولية وضعف إسحاق بن يعقوب، وعدم تصريحه بكيفية التعرّف على خطّ المهدي، علماً بأن الطوسيّ يقول إنّ الخطوط الّتي كانت تخرج بها التوقيعات هي الخطوط نفسها الّتي كانت تخرج في زمان العسكريّ[٩٣].

وأخيراً، فإنّ حكاية رؤية محمّد بن عثمان العمريّ للمهديّ في الحجّ، هي دعوى مجرّدة عن الدليل، وهو لم يقل كيف تعرّف على المهديّ الّذي لم يره من قبل؟ وربّما كان قد اشتبه به مع رجل آخر.

ومن هنا، فقد توقّف أحمد بن هلال العبرتائيّ، (شيخ الشيعة في بغداد)، الّذي نقل الفزاريّ عنه أنّه شهد مجلس عرض العسكريّ للمهديّ وتعيين العمريّ خليفة له، وشكّك في صحّة دعوى العمريّ الابن في النيابة الخاصّة عن المهديّ، وأنكر أن يكون سمع الإمام العسكريّ ينصّ عليه بالوكالة، ورفض الاعتراف بوكالته عن صاحب الزمان[٩٤].

---

(٩٣) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢١٧.

(٩٤) الخوئي، *معجم الرجال*، ج ٢، ص ٢٥١؛ الطبرسي، *خاتمة مستدرك وسائل الشيعة*، ص ٥٥٦؛ النجاشي، *الرجال*.

وكان العبرتائيّ قد لعب دوراً كبيراً في دعم دعوى عثمان بن سعيد العمريّ بالنيابة، وكان يأمل أن يوصي إليه من بعده، فلمّا أوصى إلى ابنه محمّد، رفض ذلك وادّعى هو النيابة لنفسه، ممّا يكشف عن التواطؤ والمصلحية في دعاوى النيابة الخاصّة.

ونتيجة لغياب النصوص الصحيحة والمؤكّدة على نيابة محمّد بن عثمان العمريّ، فقد شكّ الشيعة في دعواه، وروى المجلسيّ في *بحار الأنوار*، أنّ الشيعة كانوا في حيرة ولم يكونوا يثقون بدعاوى النيابة الكثيرة، وقال إنّ أبا العبّاس، أحمد السرّاج الدينوريّ، سأل العمريّ عن الدليل الّذي يؤكّد صحّة ادّعائه، وإنّه لم يؤمن به إلّا بعد أن أخبره شخص بالغيب وقدّم له معجزة(٩٥).

وقد اشتهر عند الشيعة تلك الأيّام حديثٌ عن أهل البيت (ع) يقول: «خدّامنا وقوامنا شرار خلق اللّه» ممّا دفعهم للتشكيك بصحّة دعاوى النيابة الخاصّة، وقد أكّد الشيخ الطوسيّ صحّة ذلك الحديث، ولكنّه قال: «إنه ليس على عمومه، وإنّما قالوا لأنّ فيهم من غيّر وبدّل وخان»(٩٦).

وقد ندم بعضُ الشيعة على إعطاء الأموال إلى العمريّ، كما شكّوا بوجود المهديّ والتواقيع الّتي كان يخرجها العمريّ وينسبها إليه، وكان منهم قسم من أهل البيت (ع) وهذا ما دفع العمريّ إلى أن يصدر كتاباً على لسان المهديّ يندّد بالشاكّين والمنكرين لوجود المهديّ.

كما شكّ قسم آخر بصحّة وكالة النوبختيّ، وتساءل عن مصرف الأموال الّتي كان يقبضها باسم الإمام المهديّ، وقال إنّ هذه الأموال تخرج في غير حقوقها. ويقول الصدّوق والطوسيّ إنّ النوبختيّ استطاع أن يقنعهم، عن طريق المعاجز والأخبار بالغيب، كتحديد وفاة بعض الأشخاص مسبقاً، والتقاطه لدراهم من صرّة شخص على مسافة بعيدة(٩٧).

وفي الحقيقة أنّ المؤرّخين الشيعة يذكرون قصصاً كثيرة عن شكّ الناس بالمدّعين للنيابة، وتكذيب بعضهم للبعض الآخر، ولكن عامّة الإثني عشرية يميّزون أولئك النوّاب

(٩٥) المجلس، *بحار الأنوار*، ج ٥١.

(٩٦) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٤٤.

(٩٧) الطوسي، *الغيبة*، ص ١٩٢؛ والصدوق، *إكمال الدين*، ص ٥١٦ ـ ٥١٩.

الأربعة عن بقيّة المدّعين المذمومين، بقدرة أولئك على اجتراح المعاجز وعلمهم بالغيب. وقد ذكر الكلينيّ والمفيد والطوسيّ عشرات القصص الّتي تتحدّث عن قيام النوّاب الأربعة بفعل المعاجز الخارقة للعادة، وإخبارهم بالمغيّبات. ونقل الطوسيّ عن هبة اللّه حفيد العمريّ أن معجزات الإمام ظهرت على يديه وأنّه كان يخبر عن الغيب[٩٨].

وذكر الطوسيّ خبراً عن عليّ بن أحمد الدلّال، أن العمريّ أخبره بساعة وفاته من يوم كذا وشهر كذا وسنة كذا، فمات في اليوم الّذي ذكره من الشهر الّذي ذكره من السنة الّتي ذكرها، وكان ذلك في آخر جمادى الأولى من سنة ١٣٠٥هـ[٩٩].

ولكنّ هذا القول كان يخالف مبادىء التشّيع وأحاديث أهل البيت (ع) الّذين كانوا ينفون علمهم بالغيب، أو استخدام الطريقة الإعجازية الغيبية لإثبات إمامتهم. يقول الشيخ الصدّوق في *اكمال الدين*: «الإمام لا يعلم الغيب وإنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنّة، ومن ينحل للأئمّة علم الغيب فهذا كفرٌ بالله، وخروج عن الإسلام عندنا، وإنّ الغيب لا يعلمه إلّا اللّه وما ادّعاه لبشر إلّا مشرك كافر»[١٠٠].

وقد قال الإمام الصادق (ع): «يا عجباً لأقوام يزعمون أنّا نعلم الغيب! واللّه لقد هَمَمْتُ بضرب جاريتي فلانة فهربت منّي، فما علمت في أيّ بيوت الدار هي»[١٠١].

وجاء أبو بصير ذات مرّة إلى الإمام الصادق وقال له: «إنّهم يقولون إنّك تعلم قطر المطر وعدد النجوم وورق الشجر، ووزن ما في البحر وعدد التراب، فقال: سبحان اللّه! سبحان اللّه! لا واللّه ما يعلم هذا إلّا اللّه»[١٠٢].

وسأل يحيى بن عبداللّه الإمام موسى الكاظم (ع) فقال: «جُعلت فداك، إنّهم يزعمون أنك تعلم الغيب؟ فقال: سبحان اللّه! ضع يدك على رأسي، فواللّه ما بقيت شعرة فيه وفي جسدي إلّا قامت. لا واللّه ما هي إلّا وراثة من رسول اللّه»[١٠٣].

وفي رواية أخرى ينقلها الحرّ العامليّ، يقول فيها الإمام: «قد آذانا جهلاء الشيعة

---

(٩٨) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٣٦.

(٩٩) *المصدر نفسه*، ص ٢٢١.

(١٠٠) *اكمال الدين*، ص ١٠٦ و ١٠٩ و ١١٦.

(١٠١) الحر العاملي، *اثبات الهداة*، ج ٣، ص ٧٤٨.

(١٠٢) *المصدر نفسه*، ص ٧٧٢.

(١٠٣) *المصدر نفسه*، ص ٧٦٧؛ المفيد، *الامالي*، ص ٢٣.

وحمقاؤهم، ومن دينه جناح البعوضة أرجح منه... إنّي بريء إلى اللّه وإلى رسوله ممّن يقول إنّا نعلم الغيب»[١٠٤].

إذاً فلا يمكننا أن نصدّق بدعوى أولئك النوّاب بالنيابة عن الإمام المهديّ، ونعتبر قولهم دليلاً على وجود الإمام، استناداً إلى دعاوى المعاجز أو العلم بالغيب، ولا يمكننا أن نميّز دعواهم عن دعوى أدعياء النيابة الكاذبين الّذين كانوا يتجاوزون الأربعة والعشرين.

وإذا كنا نتّهم أدعياء النيابة الكاذبين بجرّ النار إلى قرصهم، وبالحرص على الأموال والارتباط بالسلطة العبّاسية القائمة يومذاك، فإنّ التهمة تتوجّه أيضاً إلى أولئك النّواب الأربعة الّذين لم يكونوا بعيدين عنها.

يقول محمّد بن علي الشلمغانيّ الّذي كان وكيلاً عن الحسين بن روح النوبختيّ في بني بسطام، ثمّ انشقّ عنه وادّعى النيابة لنفسه: «ما دخلنا مع أبي القاسم الحسين بن روح في هذا الأمر إلّا ونحن نعلم فيما دخلنا فيه، لقد كنّا نتهارش على هذا الأمر كما تتهارش الكلاب على الجيف»[١٠٥].

وإذا لم نستطع إثبات دعاوى النوّاب الأربعة، وشككنا في صحّة أقوالهم، فكيف نستطيع إثبات «وجود» الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، بناء على شهادتهم باللقاء به والوكالة عنه؟

وإضافة إلى هذا الشكّ، هناك دليل آخر على كذب أدعياء النيابة، وهو عدم قيامهم بأيّ دور ثقافيّ أو فكريّ أو سياسيّ لخدمة الشيعة والمسلمين، ما عدا جباية الأموال والادّعاء بتسليمها إلى الإمام المهدي.

وكان المفترض بالنوّاب الّذين يدّعون وجود صلة خاصّة بينهم وبين الإمام المهديّ أن يحلّوا مشاكل الطائفة وينقلوا توجيهات الإمام إلى الأمّة، ولكنّا نرى النائب الثالث، الحسين ابن روح النوبختيّ، مثلاً، يلجأ إلى علماء قم ليحلّوا له مشكلة الشلمغانيّ الّذي انشقّ عنه، ويرسل كتابه *التأديب* إلى قم، ليبين علماؤها له الصحيح والسقيم، كما يقول الشيخ الطوسيّ في *الغيبة*[١٠٦].

---

(١٠٤) الحر العاملي، *اثبات الهداة*، ص ٧٦٤.

(١٠٥) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٤١.

(١٠٦) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٠.

إنّ في ذلك دلالة على عدم وجود أيّ اتصال بينه وبين المهديّ وإلّا لكان عرض الكتاب عليه وسأله عن صحّته.

وممّا يعزّز الشّك في عدم وجود المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ هو عدم قيام أدعياء النيابة بملء الفراغ الفقهيّ، وتوضيح كثير من الأمور الغامضة الّتي كان يجب عليهم تبيانها في تلك المرحلة. ومن المعروف أنّ الكلينيّ قد ألّف كتاب **الكافي**، في أيّام النوبختيّ، وقد ملأه بالأحاديث الضعيفة والموضوعة الّتي تتحدّث عن تحريف القرآن، وأمور أخرى باطلة، ولكن النوبختيّ أو السمريّ لم يعلّقا على الموضوع، ولم يصحّحا أيّ شيء من الكتاب، ممّا تسبّب في أذيّة الشيعة عبر التاريخ، وأوقعهم في مشكلة التعرّف على الأحاديث الصحيحة من الكاذبة.

ولقد أبدع السّيد المرتضى نظرية اللطف الّتي يقول فيها إن الإمام المهديّ يجب أن يتدخّل ليُصحّح اجتهادات الفقهاء في عصر الغيبة، ويُخرّب إجماعهم على الباطل، وبناء على ذلك كان الأجدى والأولى والأيسر أن يُصحّح الإمام المهدي، لو كان موجوداً، كتاب الكلينيّ، أو يترك وراءه في عصر الغيبة الكبرى كتاباً جامعاً يرجع إليه الشيعة. وهذا ما لم يحصل، ولم يقدم أدعياء النيابة أيّ شيء يذكر في هذا المجال، وهذا ما يدفعنا للشكّ في صدقهم، وفي دعواهم بوجود إمام غائب من ورائهم.

وقد تعجّب الشيخ حسن الفريد، زميل الإمام الخميني، في كتابه **رسالة في الخمس**، واستغرب بحيرة، وتساءل عن السرّ وراء عدم سؤال الكلينيّ من صاحب الزمان عبر وكيله النوبختيّ عن حكم مسألة الخمس في عصر الغيبة[١٠٧].

المطلب الرابع

التحقيق في رسائل المهدي اتّخذ المؤيّدون لنظرية وجود الإمام المهدي الرسائل الّتي قالوا إنّه قد بعث بها إلى عدد من الناس، دليلاً إضافياً على صحّة نظريتهم بوجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، ولكنّنا بعد دراسة هذه الروايات والتحقيق في سندها نكتشف ضعفها بدرجة كبيرة، وأنّها ليست إلّا إشاعات روّجها أدعياء الوكالة.

فإن راوية الطوسيّ الأولى يرويها عن جماعة لم يسمّهم، عن أبي محمّد التلعكبريّ، عن

---

(١٠٧) الشيخ حسن الفريد، **رسالة في الخمس**، ص ٨٧.

أحمد بن عليّ الرازيّ، الّذي يقول عنه علماء الرجال الشيعة إنه ضعيف غال، بالإضافة إلى أن أحمد بن إسحاق القمّيّ لم يذكر كيفية مراسلة صاحب الزمان ومن هو الّذي أوصل إليه الجواب، ممّا يحتمل اختلاقه للرسالة بنفسه.

أمّا الرسالة الثانية فإن الطوسيّ ينقلها أيضاً عن أحمد بن عليّ الرازيّ، (الضعيف الغالي)، عن عدد من المجهولين، بالإضافة إلى أنها تتضمّن أمراً غير معقول هو الاحتكام إلى شخص غير معروف، متنازع في وجوده، ليثبت هو وجوده! مع احتمال صدور الجواب من أحد أدعياء النيابة، علماً بأنّ الشكّ بوجود ابن الحسن يقتضي الشكّ بصدق النوّاب، فكيف يمكن العودة إلى واحد منهم والوثوق به قبل التأكّد من صدقه، والتصديق بما يقدّمه من أوراق يدّعي أنها صادرة عن المهدي؟

أمّا رواية الصدّوق المعروفة بالتوقيع فهي ضعيفة لمجهولية وضعف إسحاق بن يعقوب، وعدم ذكر السابقين كالكلينيّ لها، ولتضمّن الرواية عدّة أمور غير صحيحة هي: أولاً، مدح الناقل للرسالة وهو النائب الثاني محمّد بن عثمان العمريّ لنفسه وأبيه، وهو ما يقوّي احتمال أن تكون الرسالة من وضعه؛ ثانياً، إباحة الخمس في عصر الغيبة إلى وقت الظهور، وهذا ما يخالف استمرارية أحكام الإسلام في كلّ حين، وقد عدل علماء الشيعة مؤخّراً عن الأخذ بهذه الإباحة لمنافاتها مع مبادىء الإسلام؛ ثالثاً، المطالبة بالكفّ عن السؤال عن علّة الغيبة، مع أن فلسفة الغيبة من الأمور الدينية الضرورية الّتي لا بدّ من معرفتها على طريق الإيمان بالمهديّ. ومن هنا تصبح تلك الرواية ـ الرسالة ضعيفة جدّاً وغير قابلة للاعتماد.

وكذلك حال رواية الصدّوق الثانية عن العمريّ، الّتي ينقلها عن أبي عبداللّه جعفر، الّذي يقول إنّه وجدها مثبتة عن سعد بن عبداللّه، أي إنّه لم يروها مباشرة، وإنّما وجدها في كتاب، ومن المعروف في علم الرواية أن الوجدان في الكتب من أضعف أنواع الرواية. وإضافة إلى ذلك لا يذكر سعد كيف أنّه حصل على الرسالة؟ ومن أخبره بها؟ وهو لا يرويها عن العمريّين اللذين لا يصرّحان بها، وإنّما يذكرها عن شخص لم يحدّد اسمه، ولكن يفترض أنه المهديّ. وإذا صحّت الرواية عن العمريّين فإنها قد تكون من تأليفهما دعماً لنظريّتهما القائلة بوجود المهديّ، وتعزيز ادّعائهما بالنيابة عنه، ومن هنا فلا حجّة فيها.

أمّا رسائل الشيخ المفيد، الّتي يذكرها الطبرسي وابن شهرآشوب في كتبهما، فإنّ المفيد نفسه لم يذكرها في أحد كتبه، ولو صحّت نسبتها إليه فهي لا تحمل في طيّاتها أيّ دليل، وذلك لأنّ المفيد يقول إنّه استلمها من رجل أعرابي لا يعرفه، والرسالة بخطّ رجل غير

المهديّ يقول إنّها من إملاء المهديّ عليه، وقد رفض المفيد أن يعرض الرسائل الّتي أوصلها الأعرابيّ إليه، على أحد من أصحابه، وقال إنّ ذلك بأمر المهديّ، ولم يبرز إلى الناس سوى رسائل بخطّ يده قال إن المهديّ قد طلب منه أن يفعل ذلك.

فإذا صحّ ذلك، فنحن في الحقيقة أمام رسائل بخطّ الشيخ المفيد نفسه، يقول إنها نسخ عن رسائل سلّمها إليه أعرابيّ مجهول لا يعرفه المفيد، يقول ذلك الأعرابيّ إنها من رجل لا يعرفه كتب تلك الرسائل، يقول ذلك الرجل المجهول إنّ الإمام المهديّ قد أملاها عليه أي إنّنا أمام خبر آحاد يرويه المفيد عن رجل مجهول، عن رجل مجهول، عن المهديّ. وهذا ما يثير عدداً من الاحتمالات، منها: الجعل من قبل المفيد، خاصّة وأنها تحمل تزكية ومدحاً فائقاً له، ويقدّم المهديّ اسم المفيد في بعضها على اسمه. ومنها الجعل من قبل ذلك الأعرابي، أو الجعل من قبل ذلك الرجل المجهول، أو الجعل من قبل رجل ثالث كذب على الكاتب وقال إنّه المهديّ. ورواية كهذه في منطق علم الدراية غير قابلة للالتفات أو التوقّف عندها، قليلاً أو كثيراً.

مشكلة التعرف على الخط وأودّ أن ألفت نظر القارىء الكريم إلى نقطة مهمّة هنا، وهي موضوع خطّ الإمام المهديّ في رسائله تلك، وتواقيعه الكثيرة المنسوبة إليه، فإنّ الإنسان المؤمن بالمهديّ، وخاصّة اليوم، يتوق إلى رؤية خطّ الإمام، إذ لم يَحْظَ برؤية شخصه، ويتمنّى أن يكون التاريخ قد احتفظ ولو بنسخة واحدة من تلك الرسائل والتواقيع، ويرجو أن يكون الشيعة في تلك الأيّام قد أدركوا هذه الأهمّية، وحافظوا على رسائل الإمام في خزاناتهم التاريخية، فإنّها تشكّل أهمّ مادّة لدراسة تلك المرحلة والتأكّد من حقيقة الإمام المهديّ والظروف الّتي أدّت به إلى الغيبة.

ومن هذا المنطلق حاولت أن أستقصي آثار خطوط الإمام المهديّ في رسائله، وأبحث عن أيّة نسخة من رسائله، وأتابع تواقيعه. وكنت أحسب في البداية، أو أفترض أن يكون الشيعة في تلك الأيّام، أو بالأخصّ النوّاب الأربعة أو الفقهاء أو المحدّثون، قد اهتمّوا بالمحافظة عليها والعناية بها، فلم أجد لذلك أثراً، ووجدت غموضاً مريباً يلفّ هذا الموضوع، ووجدت في التوقيع الّذي يرويه الطبرسيّ في **الاحتجاج** عن إسحاق بن يعقوب عن العمريّ، نصّاً يقول: «... ولا تظهر على خطّنا الّذي سطرناه أحداً». وهو يكشف عن خلاف ما كان متوقّعاً من الاهتمام بالتعرّف على الخطّ والمحافظة على رسائل المهديّ، وعدم وجود خطّ معيّن ومعروف للمهديّ يمكن الرجوع إليه، ومقارنة بقيّة الرسائل به

للتأكّد من صحّتها. كما وجدت الشيخ الطوسي يتحدّث عن خطّ المهديّ بصورة مريبة، حيث يقول: «قال أبو نصر هبة اللّه: وجدت بخطّ أبي غالب الرازيّ أن العمريّ كان يتولّى هذا الأمر، (النيابة)، نحواً من خمسين سنة، يحمل الناس إليه أموالهم ويخرج إليهم التوقيعات بالخطّ الّذي كان يخرج في حياة الحسن (ع) بالمهمّات في أمر الدين والدنيا، وفيما يسألونه من المسائل بالأجوبة العجيبة»[١٠٨].

ولم يقل لماذا كان العمريّ يفعل ذلك؟ ولماذا لم يكن يخرج التواقيع بخطّ المهديّ؟ ومن المعروف أنّ التعرّف على خطّ الإمام الحسن بذاته كان مشكلة في حياته، إذ كان يلجأ بعضُ أدعياء النيابة عنه، من الغلاة، إلى تزوير خطّه. وقد وقع الشيعة بسبب ذلك في مشكلة التعرّف على خطّ الإمام العسكريّ والتأكّد من خطّه، في حياته، فكيف يمكن التعرّف على خطّ الإمام المهديّ الّذي لم يره أحد، ولم يُرَ خطُّه ولم يُتأكّد من وجوده؟ ولا يملك عامّة الناس وسيلة للتحقّق منه؟

ومع وجود هذه الإشكالية الكبيرة، فإنّ العمريّ لم يكن يسلّم الخطوط والتواقيع إلى أحد، بل كان يبرزها لهم فقط أو يستنسخها بخطّه. وقد لجأ الشيخ المفيد، حسب الرواية المزعومة، إلى هذه الطريقة أيضاً، فقدم نُسَخاً بخط يده قال إنّها منقولة عن رسائل من المهديّ، لم تكن مكتوبة أساساً بخطّه، وإنّما كانت إملاء منه على كاتب مجهول.

ولو كنّا قد حصلنا على نسخ من خط الإمام المهديّ لكان باستطاعتنا المقارنة بينها والتأكّد من حقيقة نسبتها إليه، أو التمييز بين الصحيح والمزوّر منها، ولكنّ شيئاً من ذلك لم يحدث.

ولذلك يمكننا اتخاذ سرّيّة الخطّ أو الحرص على إخفائه دليلاً إضافياً على عدم وجود محمّد بن الحسن العسكريّ الّذي إن كان موجوداً فعلاً وكان مختفياً وغائباً لأسباب أمنية، لكان لجأ، بصورة قاطعة، إلى إثبات شخصيته عند الشيعة، وقيادتهم عبر الرسائل الموقّعة الّتي لا تقبل الشّك والنقاش، ويمكن معرفتها وتمييزها بواسطة التعرّف على الخطّ، والمقارنة بينها، كواحدة من الوسائل العديدة الّتي يثبت بها نفسه.

■

(١٠٨) الطوسي، الغيبة، ص ٢٢٣.

المبحث الخامس

ما هي حقيقة حكايات المعاجز؟

من الملاحظ أنّ معظم تلك المعاجز الّتي يدّعيها القائلون بوجود المهديّ، محمّد بن الحسن العسكريّ، والتي ينقل أكثرها الطوسيّ، يدور حول محور علم النوّاب الأربعة بالغيب، وهي تحاول إثبات صحّة دعاوى النوّاب بالوكالة والنيابة عن الإمام المهديّ، وبالتالي صحة وجوده.

وقد لجأ النوّاب الأربعة وغيرهم من أدعياء النيابة الّذين تجاوز عددُهم العشرين، إلى سلاح المعاجز بعد أن أعيتهم الحيلة لإثبات دعاواهم في النيابة، في غياب النصوص والأدلّة العلمية على ولادة الإمام أو صحّة نيابتهم عنه، كما لجأ إلى ذلك، من قبل، محمّد بن بشير الّذي ادّعى الوكالة عن الإمام موسى الكاظم (ع) بعدما ادّعى الواقفيةُ هروبَه من السجن وغيبته ومهدويته، لإثبات دعاواهم الواهية في النيابة عنه.

وإذا ألقينا، كمثال، نظرة على قصّة الوكيل محمّد بن إبراهيم الأهوازيّ الّذي يعترف أنّه كان يشّك بوجود محمّد بن الحسن العسكريّ في البداية، وأنّه حمل الأموال الّتي كانت لدى أبيه إلى بغداد واستأجر داراً على شاطىء دجلة، وفكّر بصرف الأموال على ملذّاته وشهواته، ثمّ تحوّله إلى ادّعاء الوكالة الّتي تدرّ عليه ربحاً مستمرّاً حتّى آخر يوم من حياته، وذلك بتأليف قصّة الاتّصال الغيبيّ مع العمريّ... إذا ألقينا نظرة على هذه القصّة فإننا سنكتشف العلاقة بين ادّعاء المعاجز للإمام المهديّ وادّعاء النيابة عنه.

ولسنا بحاجة ماسّة لمناقشة «دليل المعجزة» أو «العلم بالغيب» فإن هذا الأمر لم يثبت لأحد من الأئمّة الأحد عشر السابقين من آل البيت (ع)، ولم يكن رسول اللّه (ص) الّذي كانت له قابلية الاطّلاع من اللّه على علم الغيب، لم يكن ليدّعيه أو يمارسه بمثل ما كان يدّعيه النوّاب ويشيعون عن أنفسهم معرفته. وقد اعتمد الرسول الأكرم على العقل ومعجزة القرآن الخالدة، وقال للمشركين الّذين طالبوه بإتيان المعاجز والآيات الخارقة، كتفجير الينابيع من الأرض وإسقاط السماء كسفاً، والرقيّ في السماء وإنزال الكتب منها، قال لهم: ﴿قل سبحان ربي هل كنت إلّا بشراً رسولاً؟﴾ (الإسراء ١٧: ٩٣)، وقال: «إنّما الآيات عند اللّه وإنّما أنا نذير مبين» (العنكبوت ٢٩: ٥٠)، وقال اللّه عزّ وجلّ: ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلّا أن كذّب بها الأوّلون﴾ (الإسراء ١٧: ٥٩).

فإذا لم يكن الرسول الأعظم (ص) يستخدم المعاجز والآيات لإثبات رسالته، فكيف

استطاع النوّاب الأربعة استخدامها لإثبات نيابتهم؟ ومن الّذي يؤكّد حصول ذلك؟ علماً بأنّ الطوسيّ الّذي يذكر معظم تلك المعاجز الوهمية قد جاء بعد عصر النوّاب بمائة عام أو أكثر. وقد اعتمد على تلك الروايات، وهي أخبار آحاد متهافتة جدّاً صادرة عن الغلاة والمشبوهين وذوي المصالح المادّية في وضعها، ولا توجد رواية واحدة منها يمكن الاعتماد عليها بعد تنقيح السند، وهي تشتمل على عدّة نقاط غامضة، فتروى عن المجاهيل أو عن أشخاص بدون أسماء وتعتمد على الادّعاء الفارغ بلا دليل.

وإنّ من السهل جدّاً وصف تلك المعاجز المدّعاة، بالكذب والاختلاق أو السحر والشعوذة والمخارق وهو ما يسقطها عن الحجّية، وعن أن تكون معاجز خارقة للعادة وحاسمة للجدال. وكان الشيخ الصدّوق في **اكمال الدين**، قد برّر عدم لجوء الإمام أمير المؤمنين (ع) إلى سلاح المعاجز لإثبات حقّه بالخلافة، بسبب احتمال تفسير الآخرين لها بالسحر والشعوذة والمخاريق، (المصدر، ص ١٠٩).

كما رفض والده علي بن بابويه الصدّوق ادّعاء الحلّاج بالنيابة عن الإمام المهديّ ومعرفته للغيب، وأمر بإخراجه من دكّانه ركلاً بالأرجل! (المصدر).

إنّ المعاجز الغيبية متعارضة مع القرآن الكريم الّذي ينفي علم الغيب عن أيّ بشر، ويقول: ﴿عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول﴾ (الجن ٧٢: ٢٦، ٢٧)؛ ويقول: ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلّا اللّه﴾ (النمل ٢٧: ٦٥)؛ ويقول: ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأيّ أرض تموت﴾ (لقمان ٣١: ٤٣). ومن هنا، فلم يشر الشهيد السّيد محمّد باقر الصدر (رحمه اللّه) في **بحث حول المهديّ** إلى مسألة معاجز النوّاب الأربعة كدليل على صحّة نيابتهم وادّعائهم بوجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، (المصدر، ص ٣٦).

■

المبحث السادس
تهافت دعوى الإجماع

وقبل أن ندرس دعوى وجود الإجماع على وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، يجدر بنا أن نتحدّث قليلاً عن حجّية الإجماع عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ومن المعروف أنّ الإجماع لا يعتبر لديهم دليلاً مستقلاً، إلّا إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم،

ولم يكن يستند إلى دليل قرآنيّ أو روائيّ أو عقليّ، فإذا كان يستند إلى آية من القرآن الكريم، فيمكن أن نراجع الآية وننظر في الأمر، وقد يختلف اجتهادُنا عن اجتهاد العلماء السابقين الّذين أجمعوا على ضوء فهمهم الخاصّ بها، فلا يصبح اجتهادهم أو الإجماع الّذي بنوه على أساس ذلك الاجتهاد حجّة علينا، لأنّ الحجّة في القرآن، وهو، مثلاً، لا يدلّ عندنا على المطلوب.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأحاديث، وحكم العقل.

الحالة الوحيدة الّتي قد يصبح الإجماع فيها دليلاً شرعياً وحجّة عند الشيعة، هي فيما إذا كان الإجماع موجوداً في مسألة معينة، ولم نكن نعرف مستند الإجماع، فنحتمل أنّه مبنيّ على حديث لم يصلنا، وبالتالي نقطع على أنّه معبّر عن رأي المعصوم.

وهذا النوع من الإجماع لا يمكن أن يحصل، ولم يحصل لدى الشيعة إلّا في الأجيال الأولى القريبة من عهد الأئمّة، وهو ما يعبّر عنه بإجماع المتقدّمين، فإذا لم يكن في مسألة إجماع عند المتقدّمين، وحصل فيها بعد ذلك إجماعٌ بين المتأخّرين، فإنّه ليس بحجّة، لأنّه لا يعبّر عن رأي المعصوم... ولأنّ الإجماع بذاته غير حجّة.

هذا هو حكم الإجماع وطبيعته.

والإجماع حول مسألة وجود المهديّ ليست من نوع الإجماع الوارد في بعض المسائل الفقهية الجزئية، بل هو، حسب الفرض، مبنيّ على الأدلّة العقلية والنقلية والتاريخية، وليس معبّراً عن رأي أو قول غير واصل إلينا من الأئمّة.

ثمّ إنّ الإجماع الّذي يدّعيه الأشعريّ القمّيّ، أو النوبختيّ، أو الصدّوق، غير حاصل أساساً في موضوع وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ... ولم يختلف الشيعة الإمامية سابقاً في مسألة كما اختلفوا في موضوع الخلف، حيث انقسموا بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ إلى أربع عشرة فرقة، فقال بعضُهم بمهدوية الحسن بن عليّ، وقال بعضُهم بمهدوية أخيه محمّد، وقال بعضُهم بإمامة ومهدوية أخيه الآخر جعفر، وقال بعضُهم بانقطاع الإمامة، ولم يقل بوجود وولادة وإمامة ومهدوية محمّد بن الحسن إلّا فرقة واحدة من تلك الفرق الأربع عشرة.

وقد اختلفت هذه الفرقة أيضاً فيما بينها على أقسام، وذلك حول اسم وهوية المهديّ!

وقد فصل النوبختيّ في كتابه **فرق الشيعة**، والأشعريّ القمّيّ في كتابه **المقالات والفرق**، والمفيد في **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، والطوسي في **الغيبة**، أخبار تلك الفرق الّتي أوصلها بعضُهم إلى عشرين فرقة. وقد استعرضنا خلال صفحات هذا الكتاب كثيراً من تفاصيل تلك الفرق وآرائها المختلفة، وقد نقل الصدّوق والطوسيّ أخبار تشاجر الشيعة واحتكامهم إلى العمريّ حول وجود الخلف للإمام الحسن؟

كلّ ذلك يدلّ على عدم وجود الإجماع في هذه المسألة عند الشيعة الأوائل، بل يوجد النصّ المضادّ من الإمام العسكري، الّذي أوصى إلى أُمّه، باتّفاق جميع الشيعة، ولم يُوصِ إلى أحد غيرها، ولو كان له ولد حتّى في الرحم لكان أوصى إليه، وهذا ما لم يحدث.

من هنا يمكننا القول، إذا استثنينا شرذمة قليلة، أن إجماع الشيعة في القرن الثالث والقرن الرابع كان قائماً على عدم الإيمان بوجود محمّد بن الحسن العسكريّ، وقد ذكر ذلك عامّة مؤرّخي الشيعة كالنوبختيّ والأشعريّ والكلينيّ والنعمانيّ، والصدّوق والمفيد والطوسيّ، الّذين أطلقوا على ذلك العصر اسم «عصر الحَيْرَة».



كيف نشأت نظريّة المهدي؟

المبحث الأول
تناقض الغيبة مع فلسفة الإمامة

لكي نفهم موضوع الغيبة على حقيقته، لا بدّ أن نفهم أولاً نظرية الإمامة كما كان يقول بها المتكلّمون الإماميون الأوائل الّذين أسّسوا لها. تقول نظرية الإمامة الإلهية إنّ الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام، أي من حكومة ودولة، وإنّ الإمام، أي الرئيس أو الخليفة أو القائد الأعلى، يجب أن يكون معصوماً ومعيّناً من قبل اللّه، وإنّ الشورى باطلة ولا يجوز انتخاب الإمام من قِبَل الأمّة، وتقول النظرية الموسويّة، المتفرّعة عن الإمامية والموازية للفطحية، إنّ الإمامة تتسلسل بشكل وراثي عموديّ في ذرّية عليّ والحسين إلى يوم القيامة.

ومن هنا فقد افترض المتكلّمون الإماميون وجود وولادة ابن للإمام الحسن العسكريّ، بالرغم من عدم وجود أدلّة تاريخية كافية، ورفض بعضُهم الإيمان بإمامة جعفر بن عليّ الهادي، «لعدم جواز الجمع بين أخوين بعد الحسن والحسين»، وقالوا: «لا بدّ أن يكون قد ولد الإمام الحجّة بن الحسن العسكري، وأن أباه قد أخفاه عن أعين الناس».

ولكنّ السؤال الكبير الّذي فرض نفسه هو: إذا كانت الإمامة محصورة في هذا الشخص، ولا تجوز لغيره من الناس العاديّين، غير المعصومين وغير المعيّنين من قبل اللّه تعالى، فلماذا يغيب ويختفي ولا يظهر ليقود الشيعة والمسلمين، ويؤسّس الحكومة الإسلامية الّتي لا بدّ منها؟ ما دام أن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام، والإمام الغائب لا يمكن أن يمارس إمامته وقيادته للناس؟ وما هو السرّ في الغيبة؟ وإلى متى يغيب؟ وما هو واجب الشيعة في حالة الغيبة؟

لقد كانت النتيجة الطبيعية واللازمة لذلك الفكر هي نظرية الانتظار، وتحريم النشاط

السياسيّ في عصر الغيبة، وهي النظرية الّتي سادت قروناً طويلة من الزمن، ولا تزال بعضُ آثارها مستمرّةً، بالرغم من القول بنظرية النيابة العامّة وولاية الفقيه حيث انتهت نظرية المتكلّمين المثالية إلى غيبوبة الشيعة عن الحياة وافتقادهم للإمامة، لعدم ظهور الإمام المعصوم. وهذا ما شكّل تناقضاً صارخاً مع فلسفة الإمامة الّتي تقول بوجود الإمام في الأرض ووجوب كونه معصوماً، ووجوب تعيين اللّه له في كلّ زمان ومكان، من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وقيادة المسلمين والإفتاء لهم وحلّ مشاكلهم التشريعية.

وكان الشيعة الإمامية الموسوية قد خاضوا تجربة مرّة مماثلة مع الحركة الواقفية الّتي ادّعت غيبة الإمام موسى الكاظم (ع)، ووقفت منها موقفاً رافضاً، وذلك لتناقض الغيبة مع فلسفة الإمامة، حيث قال لهم الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع): «سبحان اللّه!... يموت رسول اللّه ولا يموت موسى! قد واللّه مضى كما مضى رسول اللّه»[1].

واتّهم الواقفية الّذين زعموا أنّ أباه لم يمت، بالكذب والكفر بما أنزل اللّه عزّ وجلّ على محمّد (ص) وقال: «لو كان اللّه يمدّ في أجل أحد من بني آدم لِحاجة الخلق إليه، لمدّ اللّه في أجل رسول اللّه (ص)»[2].

وأخذ الإمام الرضا يناقش الواقفية في معنى الإمام، وفائدة قولهم بالإمامة، إذا كانوا يعلّقون التزامهم بإمام غائب لا وجود له في الحياة، وينبّههم إلى ضرورة التفاعل مع الإمام الحيّ الظاهر، وينقل عن آبائه قولهم: «إنّ الحجّة لا تقوم للّه على خلقه إلّا بإمام حيّ يُعرف. ومن مات بغير إمام مات ميتة جاهلية.... إمام حيّ يعرفه. وقد قال رسول اللّه (ص): من مات وليس له إمام يسمع له ويطيع مات ميتة جاهلية. ومن مات وليس عليه إمام حيّ ظاهر مات ميتة جاهلية... إمام حيّ»[3]. وهذا جميعاً يكشف عن رفض الإمام الرضا (ع) لنظرية الغيبة في أيّام الإمام، وذلك لسقوط الحجّة عن الناس في حالة الغيبة، وضرورة حضور الإمام بينهم ومعرفتهم له، والاستماع إليه وطاعته، والتفاعل معه، إذا كان يجب على اللّه أن يبعث إماماً من قبله.

إذاً فإن الغيبة تشكّل تناقضاً صارخاً مع ضرورة وجود الإمام الّذي يفترض أن يتصدّى

---

(١) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢) الكشي، **الرجال**، ص ٣٧٨.

(٣) الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ١٧٧؛ الحميري، **قرب الإسناد**، ص ٢٠٣.

لقيادة المسلمين، ولا يجوز له أن يغيب عن الساحة. فإذا قلنا مثلاً إنّ الدولة يجب أن تعيّن ضابطاً للمرور في التقاطع الفلاني، ورأيناه غائباً والمرور مشتبكاً، فإنّ غيابه يشكّل تناقضاً مع قولنا: «لا بدّ أن تعيّن الدولة ضابطاً»، ولا يفيد وجوده خلف ستار الغيب، لأنّ المرور أصبح مشتبكاً ومعقّداً وفوضوياً. وهذا أمر عقليّ بديهيّ وواضح، لا يمكن التغاضي عنه، أو تجاهله أو تبريره ببعض الأخبار الضعيفة.

ولكنّ أركان نظرية الغيبة رفضوا استخدام العقل هنا، بالرغم من استخدامه في تثبيت المقدّمات الأولى: ضرورة وجود الإمام، وضرورة كونه معصوماً، وضرورة كونه معيّناً من قبل اللّه. وقد أخرج أحمد بن إسحاق القمّيّ، (أحد أركان نظرية الغيبة)، كتاباً عن الإمام الحجّة ابن الحسن، قال إنّه أرسله إليه جواباً عن رسالة كان قد بعثها إليه، واستفسر فيها عن علّة الغيبة، وقد جاء في ذلك الكتاب، (التوقيع): ﴿لا تسألوا عن أشياء أنْ تُبْدَ لكم تسؤكم﴾ (المائدة ٥: ١٠١)! وبناء على ذلك فقد قال الشيخ الصدّوق إنّ اللّه ﴿لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون﴾ (الأنبياء ٢١: ٣٢). و«لا يقال له: لم ولا كيف: .... وهكذا إظهار الإمام إلى اللّه الّذي غيّبه، فمتى أراده أذن فيه فظهر»[٤].

وقال أيضاً: «لا يصحّ إيمان عبد حتّى لا يجد في نفسه حرجاً ممّا قضى، ويسلّم في جميع الأمور تسليماً لا يخالطه شكّ ولا ارتياب، والإسلام هو الاستسلام والانقياد»، و «من يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين»[٥].

وروى الصدّوق حديثاً عن الإمام الصادق (ع) يعتذر فيه عن بيان وجه الحكمة في غيبة صاحب الأمر وذلك لأمر لم يؤذن له بكشفه للناس، ويقول: «إنّ وجه الحكمة في ذلك لا ينكشف إلّا بعد ظهوره... وإنّه أمر من أمر اللّه وسرّ من سرّ اللّه وغيب من غيب اللّه»[٦].

ورفض الشيخ المفيد سلوك طريق العقل والاعتبار في التحرّي عن سبب الغيبة، وقال: «إن المصلحة لا تعرف إلّا من جهة علّام الغيوب المطّلع على الضمائر، والعالِم بالعواقب، الّذي لا تخفى عليه السرائر...»[٧].

---

(٤) إكمال الدين، ص ٨٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(٦) الصدّوق، علل الشرائع، ص ٢٤٦؛ الأمالي، ص ٤٢٦.

(٧) الفصول المختارة، (مسألة في الغيبة)، ص ٢٦٦ و ٢٦٩.

وطالب الجراجكي الشيعة بالكفّ عن التفكير في هذه المسألة، بعد الإيمان بوجود الإمام وعصمته وأنه لا يفعل شيئاً إلّا بإذن اللّه، والتسليم لكلّ خطوة أو فعل أو موقف يتّخذه الإمام المعصوم، حتّى مع عدم معرفة الأسباب والأغراض، وقال: «إنّه ليس يلزمنا معرفة هذا السبب ولا يتعيّن علينا الكشفُ عنه، ولا يضرّنا عدم العلم به»[٨]. ونفى الشيخ الطوسيّ الحاجة إلى تكلّف الكلام في سبب غيبة الإمام بعد ثبوت وجوده[٩].

وبعد اعتراف أركان نظرية الغيبة بعدم وجود تفسير معقول وأكيد للغيبة، لا تبقى حاجة لمناقشة الروايات والنظريات المختلفة الّتي قدّموها لتبرير الغيبة بالحكمة المجهولة أو بتمحيص الشيعة وغربلتهم، أو بخوف صاحب الزمان على حياته من القتل، فإنّ رواتها غلاة وضعاف، ومضمونها لا ينطبق على محمّد بن الحسن العسكريّ.

وقد أعرض معظم الكتّاب الّذين ألّفوا حول الغيبة، كالمفيد والمرتضى والطوسيّ، عن تبنّي نظرية التمحيص، ما عدا الشيخ الصدّوق الّذي اهتمّ بها بعض الشيء، وإن لم يتبنّها تبنّياً كاملاً، خاصّة بعد انقراض الجيل الأول الّذي تعرّض للتمحيص، حتّى لم يبق منه أحد.

وأرى من الضروريّ التوقّف فقط عند نظرية الخوف الّتي فسّر بها بعضُ المتكلّمين، كالسّيد المرتضى والشيخ الطوسيّ والجراجكي حالة الغيبة. وقفد اعتمد القائلون بنظرية الخوف على مجموعة روايات ضعيفة السند، وعامّة لا تحدّد اسم القائم، وهي مرويّة عن زرارة، عن الإمام الصادق (ع)، قبل أكثر من مائة عام من وفاة الإمام الحسن العسكريّ.

ولم يكن اللجوء إلى نظرية الخوف في تفسير الغيبة إلّا بعد القول بمجموعة من النقاط الافتراضية الوهمية، كتحديد هوية الإمام المهديّ من قبل، وهو أمر أثبتنا في الفصل الثاني عدم صحّته، وكذلك افتراض وجود توتّر سياسي بين البيت العلويّ والبيت العبّاسي الحاكم، وهذا ما سوف ننفيه في فصل آخر، والقول أيضاً بفكرة خاتمية المهديّ للأئمّة الإثني عشر، وهذه نظرية لم تكن موجودة في البداية، وقد ظهرت في القرن الرابع الهجري، والقول كذلك بحرمة استعمال الإمام المهديّ للتقيّة وإخفاء هويته حتّى يوم ظهوره، وهو أمر لا ينسجم مع سياسة الأئمّة السابقين، ولا مبرّر له.

ومع كلّ ذلك، فقد كانت نظرية الخوف بعيدة جدّاً عن أخلاق أهل البيت (ع) وحبّهم

---

(٨) الجراجكي، *كنز الفوائد*، ج ١، ص ٣٧١.

(٩) الطوسي، *الغيبة*، ص ٣ ـ ٤.

للشهادة في سبيل اللّه، وهي تثير تساؤلات كبيرة حول السرّ وراء عدم حفظ اللّه تعالى للمهديّ، على فرض وجوده، كما حفظ النبيّ موسى وأنجاه من فرعون، وكما حفظ الرسول الأعظم (ص) المبشّر به من قبل.

وبالرغم من عدم تحديد الأئمّة من أهل البيت (ع) لهوية المهديّ من قبل، فإنّ التسليم بهذه المقولة جدلاً يثير تساؤلاً عن السرّ وراء إعلان أهل البيت لاسم القائم من قبل، إذا كانوا يعرفون أنّه سيتعرّض للضغط؟ ولماذا لم يتركوه سرّاً لحين موعد القيام، حتّى يجنّبوا المهديّ ملاحقة الأعداء منذ الولادة والطفولة؟

وإذا صحّت نظريّة الخوف من الأعداء، فلماذا يستتر المهديّ عن أوليائه؟ ولقد قام مئات الملايين من الشيعة عبر التاريخ بانتظار الإمام المهديّ، وإعلان الاستعداد لنصرته، وقامت لهم دولٌ تتبنّى الإيمان به، فلماذا لم يظهر مع ارتفاع الخوف بالتأكيد؟

وهذا سؤال طرحه بعضُ رؤساء الدولة البويهية الشيعية الّتي قامت في القرن الرابع الهجريّ، على الشيخ المفيد وطالبه بالإجابة عليه، فأحال المفيد الإجابة على اللّه وقال: «إن سرّ الغيبة لا يعلمه إلّا هو»؛ واعترف فيه بكثرة الشيعة في ظلّ الدولة البويهية، ولكنه شكّك في صدقهم وشجاعتهم وتقواهم[10].

والآن، وبعد مضي أكثر من ألف عام على القول بنظرية الخوف في تبرير الغيبة، وبعد سقوط عشرات الدول وقيام أضعافها، فإنّ تلك النظرية تبدو بعيدة جدّاً عن الواقع، وعارية عن أيّة مصداقية، ولا تشكّل سوى فرضية وهمية لتبرير فرضية وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ وتناقض غيبته مع مسؤولية الإمامة الملقاة على كاهله من اللّه. وهذا ما يثبت عدم صحّة فرضية ولادة ووجود الإمام الحجّة بن الحسن، وإلّا فلو كان حقّاً موجوداً لكان يجب عليه الظهور والقيام، عند أوّل فرصة تسمح له بذلك، وعدم جواز إبقاء الأمّة مهملة بدون قيادة شرعية.

لقد طالب أصحابُ نظرية الخوف الشيعةَ بأن يزيلوا الأسباب الّتي دفعت الإمام المهديّ إلى الغيبة، ذلك بتمكينه وإعداد العدّة لنصرته، أو العزم على نصرته ومعاضدته والانقياد له، والكفّ عن نصرة الظالمين، ودعوته للخروج. وقال السّيد المرتضى في **الشافي**: «إنّ المكلّفين متمكّنون ممّا إذا فعلوه زالت تقيّة الإمام وخوفه ووجب عليه

---

(١٠) المفيد، **الأمالي**، ص ٣٩٠.

الظهور... وقد بيّنّا أنّ سبب الغيبة هو فعل الظالمين وتقصيرهم فيما يلزم من تمكين الإمام فيه والإفراج بينه وبين التصرف فيهم، وبيّنّا أنّهم مع الغيبة متمكّنون من مصلحتهم بأن يزيلوا السبب الموجب للغيبة ليظهر الإمام وينتفعوا بتدبّره وسياسته»[11].

وقد زال الخوفُ اليومَ، وأزال الشيعةُ الأسبابَ التي دفعت الإمام إلى الغيبة، وأعدّوا العدّة لنصرته، وعزموا على معاضدته والانقياد له، والكفّ عن نصرة الظالمين، ودعوه للخروج، ولكنّه لم يخرج! بالرغم من قول السّيد المرتضى بوجوب الظهور عليه.

وقد رفض الشيخ الصدّوق في *اكمال الدين*، التصديق بقول الواقفية في غيبة الإمام موسى الكاظم ومهدويّته، لأنّ عمره كان قد تجاوز يومذاك العمر الطبيعيّ المعهود، ومع ذلك فقد روى هو والطوسيّ روايات تقول بأنّ عمر المهديّ قد يطول مثل عمر نوح، وجواز أن ينقض اللّه العادة لضربٍ من المصلحة[12].

■

المبحث الثاني

الوضع السياسي العام عشية الغيبة وغداتها

المطلب الأول

النظام العباسي إمتاز العهد العبّاسيّ الثاني بسيطرة الموالي الأتراك على شؤون الخلافة، والتدخّل في تعيين الخلفاء وإزالتهم، حيث قتل باغر التركيُّ المتوكّلَ نتيجة صراعات داخل البيت الحاكم، وخلافات بين أركان السلطة والقوّات المسلّحة[13].

وورث عرش الخلافة من المتوكّل ابنُه محمّد المنتصر، وله من العمر ٢٥ سنة، ولكنّه لم يستمرّ في الخلافة أكثر من ستّة أشهر حتّى توفّي[14].

وقام قائدا الأتراك، وصيف و بغا، بعد وفاة المنتصر بقتل باغر، الّذي قتل المتوكّل،

---

(١١) *الشافي*، ج ١، ص ١٤٧.

(١٢) الطوسي، *الغيبة*، ص ٧٦ و ٧٨.

(١٣) المسعودي، *مروج الذهب*، ج ٤، ص ٣٨.

(١٤) *المصدر نفسه*، ص ٥٢.

وجاء بالمنتصر إلى سدّة الخلافة[١٥]. كما قاما بالسيطرة على الخليفة المستعين الّذي لم يكن له من الأمر شيء غير الاسم، حتّى قال بعض الشعراء فيه:

خليفةٌ في قفصٍ | بينَ وصيفٍ وبَغا
يَقولُ ما قالا له | كَما يقولُ الببَّغا[١٦]

وانحدر المستعينُ إلى بغداد بعد أن اعتقل المعتزّ والمؤيّد، فقام الموالي بإخراج المعتزّ والمبايعة له، والانقياد إلى خلافته ومحاربة المستعين وناصريه، (وصيف و بغا)، ببغداد، فبايعوه، وذلك في ١١ محرم ٢٥١هـ، وأحدر المعتزّ أخاه أحمد، مع عدّة من الموالي، لحرب المستعين إلى بغداد، فلمّا رأى محمّد بن عبداللّه بن طاهر ذلك كاتب المعتزّ، وجنح إليه ومال إلى الصلح على خلع المستعين. وخلع المستعينُ نفسه من الخلافة يوم الخميس ٣ محرّم ٢٥٢ هـ، وسلم الخلافة إلى المعتزّ[١٧]، حيث بويع للمعتزّ، وهو الزبير ابن جعفر المتوكّل، وله يومئذ ١٨ سنة، وعُيّن المؤيّد وليّاً للعهد، ولكنّه سرعان ما حبسه لأنه سمع أنّ المؤيّد يتآمر عليه، ثمّ خلعه[١٨].

وقام المعتزّ بقتل وصيف و بغا، ومال إلى المغاربة والفراغنة، فنقم عليه الأتراك الّذين تألّبوا عليه بعد قتله لرؤسائهم، فثاروا عليه وأجبروه على الاستقالة في أواخر شهر رجب سنة ٢٥٥هـ، بعد أن حكم حوالى أربع سنين وستّة أشهر، وحاول محمّد بن الواثق أن يتوسّط بينه وبين الأتراك، فقال له المعتزّ يائساً: أمر لا أطيقه ولا أقوم به ولا أصلح له. وحاول المهتدي أن يتوسّط أيضاً فقال له المعتزّ: لا حاجة لي فيها ولا يرضونني لها. وقتل في محبسه بعد ستّة أيّام من الاستقالة[١٩].

وقد نَصّب الأتراكُ، بعد استقالة المعتز، المهتديَ، محمّد بن هارون الواثق، وكان له من العمر ٣٧ سنة، وحكم حوالى العام، من ٢٩ رجب ٢٥٥هـ إلى ١٦ رجب ٢٥٦هـ، حيث قُتل على أيدي الأتراك.

وكان موسى بن بغا الكبير، عندما قتل المعتزّ، غائباً، بينما كان صالح بن وصيف يدير

---

(١٥) المسعودي، مروج الذهب، ص ٦٠.
(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦١.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٢.
(١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الأمر مع المهتدي، فعاد موسى مسرعاً ودخل سرّ من رأى بدون إذن الخليفة المهتدي، وقتل صالح بن وصيف[٢٠].

وفي هذه الأثناء، تمرّد مساور الشاري، ودنا في عسكره من سامرّاء، وعمّ الناس بالأذى، وانقطعت السابلة وظهرت الأعراب، فأخرج المهتدي موسى بن بغا وبايكال إلى حرب الشاري، ولكنّهما عادا، وتحارب بايكال مع الخليفة المهتدي، وكانت بينهما حرب عظيمة قُتل فيها خلقٌ كثير من الناس، وانكشف بايكال واستظهر المهتدي عليه وقتله، فخرج كمين بايكال على المهتدي، فولّى هو وأصحابه ودخل سامرّاء مستغيثاً بالعامّة مستنصراً بالناس، يصيح في الأسواق فلا مغيث، فمضى مؤيساً من النصر إلى دار ابن خيعونة متخفيّاً، فهجموا عليه وعزلوه وطعنوه بالخناجر، وذلك في ١٦ رجب سنة ٢٥٦هـ[٢١].

وقد بويع بعد ذلك للمعتمد، أحمد بن جعفر المتوكل، وهو ابن سنة، وبقي في الخلافة ٢٣ سنة إلى أن توفّي سنة ٢٧٩هـ، وقد كان ضعيفاً جدّاً مشغوفاً بالطرب، والغالب عليه المعاقرة ومحبّة أنواع اللهو والملاهي... وبايع المعتمد لابنه جعفر وسمّاه المفوّض إلى اللّه، ولكنّ أخاه أبا أحمد الموفّق غلب على الأمور وتدبيرها، فحظر على أخيه المعتمد وحبسه، فكان أوّل خليفة يُقهر ويُحبس ويُحجر عليه، وعندما توفّي الموفّق قام ابنه المعتضد بأمور الناس في التدبير وخلع جعفراً من ولاية العهد سنة ٢٧٨هـ، واصطبح المعتمد في ١٩ رجب ٢٧٩هـ وتغدّى غداء مسموماً فمات.

ودخل إسماعيل بن حماد القاضي إلى المعتضد وعليه السواد فسلم عليه بالخلافة[٢٢].

وقد توفّي الإمام الحسن العسكريّ في عهد المعتمد سنة ٢٦٠هـ، وحدثت الغيبة والحيرة، والخليفة المعتمد يبلغ من العمر حوالى ثلاثين سنة.

وتوفّي المعتضد في ٢٢ ربيع الثاني سنة ٢٨٩، فخلفه ابنه عليّ المكتفي باللّه الّذي بويع له بالخلافة، وله من العمر ٢٥ سنة، فكان شابّاً ضعيفاً، فغلب عليه القاسم بن عبيداللّه وفاتك مولاه، ثمّ غلب عليه بعد وفاة القاسم وزيرُه العبّاس بن الحسن وفاتك[٢٣].

---

(٢٠) المسعودي، *مروج الذهب*، ص ٩٨.

(٢١) *المصدر نفسه*، ص ٩٧ - ١٠٠.

(٢٢) *المصدر نفسه*، ص ١٤١.

(٢٣) *المصدر نفسه*، ج ٤، ص ١٨٧.

وعاش الخلفاء العبّاسيون بعد ذلك سلسلةً من الصراعات الداخلية الدموية العنيفة على السلطة، فيما بينهم وبين الموالي والأتراك، فقد قُتل المقتدر عام ٣٢٠هـ، في الواقعة الّتي كانت بينه وبين مؤنس الخادم في بغداد، وبويع للقاهر باللّه بعده، ثمّ خُلع بعد أقلّ من عامين وسُمِلت عيناه في ٣٢٢/٥/٥هـ، وبويع للراضي باللّه بعده، الّذي حكم حوالى خمس سنين ومات حتف أنفه في ٣٢٩/٣/١٠هـ، ولكن عصره شهد سيطرة الموالي وبجكم التركي الّذي ضرب الدنانير والدراهم ووضع صورته عليها، وهو شاكي السلاح، مع كتابة هذه الجملة «إنّما العز فاعلم، للأمير المعظّم، سيّد الناس بجكم»[٢٤].

وبويع بعده للخليفة المتّقي باللّه في ٣٢٩/٣/١هـ، فظلّ في الخلافة حوالى أربع سنين، فخُلع وسُمِلت عيناه في ٣٣٣/٤/٣هـ، وذلك بسبب استعانته بالحمدانيّين وتفويض الملك إليهم، ممّا أغضب الأتراك وزعيمهم توزون، الّذين سيطروا على بغداد سنة ٣٣٢هـ، فتآمروا على المتّقي وخلعوه وأرسلوا إلى عبداللّه بن عليّ المستكفي وبايعوه بالخلافة في ٣٣٣/٢/٣هـ، ولكنّه خُلع بعد عام وسُملت عيناه، وذلك على يدي أحمد بن بويه الديلميّ، الّذي اتّهمه بمكاتبة بني حمدان، وإطلاعهم على أسراره، وولّي المطيع مكانه في ٢٣ شعبان ٣٣٤هـ.

المطلب الثاني

وضع المعارضة كما شاهدنا في القسم الأوّل، كان من أبرز خصائص العصر العبّاسي الثاني التفسّخُ والانحلال، وقد نشأ من ضعف الخلافة وعدم امتلاكها زمام الأمور... فصار أيّ واحد من أمراء الأطراف في الدولة الإسلامية الواسعة، غيرَ مقيّد بالارتباط الوثيق بالعاصمة، إن شاء كان موالياً، وإن شاء أصبح مستقلاًّ، وناجَزَ الآخرين، فكانت الحروب تدور في الأطراف بين الأمراء والولاة.

ومن أوضح تلك الموارد الأندلُس الّتي استقلّت تلك الفترة بالخلافة تحت حكم عبد الرحمن الناصر الأمويّ، وكان الشمال الإفريقي مستقلاًّ إلى حدّ كبير تحت إمرة آل الأغلب، وكانت بلاد فارس والعراق مسرحاً خصباً لجيوش يعقوب بن الليث الصفّار، وحروبه من سنة ٢٥٣هـ إلى أن توفّي سنة ٢٦٥هـ، حيث خلفه أخوه عمرو بن الليث، وفي عام ٢٦١هـ استقلّ إلى حدّ كبير نصرُ بن أحمد السامانيّ ببلاد ما وراء النهر حتّى توفّي عام ٢٧٠هـ، ولم تكن الأطراف القريبة من العاصمة سرّ من رأى بأحسنَ حالاً من الأطراف

---

(٢٤) المسعودي، *مروج الذهب*، ص ٢٤٥.

البعيدة، فقد كانت أيضاً مسرحاً لمصالح العمّال والقوّاد من ناحية، ومسرحاً لنشاط الخوارج والزنج ثمّ القرامطة من ناحية أخرى.

وكان الخليفة المعتمد، الّذي كان مولعاً بالطرب والملاهي وشرب الخمور، بالخصوص، ضعيفاً إلى درجة كبيرة، بحيث لم تبق معه من الخلافة إلّا صورتها بلا واقع... لا حلّ له ولا عقد.

وشهد هذا العصر سلسلة من ثورات الشيعة والعلويّين، بمختلف فئاتهم وأحزابهم، رغم أن بعض الخلفاء العبّاسيين بدأ يميل إلى التشيّع، أو يتعاطف مع العلويّين بصورة كبيرة، فقد كان النظام يتفسّخ ويتفتّت، وربّما حدث الصراع داخل البيت العبّاسي نفسه.

الثورات العلوية عشية الغيبة يقول المسعوديّ في *مروج الذهب*: «في عام ٢٥٠هـ ظهر ببلاد طبرستان الحسن بن زيد العلويّ، فغلب عليها وعلى جرجان بعد حروب كثيرة وقتال شديد... وظلّت في يده إلى أن توفّي سنة ٢٧٠هـ فخلفه أخوه محمّد بن زيد، إلى أن حاربه رافع بن هرثمة، ودخل محمّد بن زيد الديلم في سنة ٢٧٧هـ فصارت في يده وبايعه بعد ذلك رافع بن هرثمة وصار في جملته وانقاد إلى دعوته والقول بطاعته.

«وكان الحسن ومحمّد يدعوان إلى الرضا من آل محمّد، وكذلك من طرأ بعدهما ببلاد طبرستان وهو الحسن بن عليّ الحسنيّ المعروف بالأطروش وولده الداعي الحسن بن القاسم»(٢٥).

وفي نفس الوقت (سنة ٢٥٠هـ) ظهر بالريّ محمّد بن جعفر، ودعا للحسن بن زيد صاحب طبرستان(٢٦). كما ظهر بقزوين الكركيّ، وهو ثائر علويّ آخر، ثمّ التحق بالحسن ابن زيد.

وظهر بعده بالريّ علويٌّ آخر هو أحمد بن عيسى، ودعا إلى الرضا من آل محمد، وسيطر على الريّ. كما ظهر بعد ذلك بعام الحسين بن محمّد العلويّ بالكوفة، وأجلى عنها عامل الخليفة. وثار بعده علويٌّ آخر هو محمّد بن جعفر.

وفي عام ٢٥١هـ ثار عليّ بن عبداللّه الطالبيّ، المسمّى بالمرعشيّ، في مدينة آمل. كما

---

(٢٥) المسعودي، *مروج الذهب*، ص ٦٨.

(٢٦) *المصدر نفسه*، ص ٦٩.

ثار الحسين بن أحمد الأرقط بقزوين، وظلّ مستولياً عليها حتّى عام ٢٥٢هـ، كما استولى على الريّ أيضاً.

وقد تمّ كلّ ذلك في ظلّ تدهور الأمور أيّام الخليفة المستعين الّذي اختلف مع أهل بيته، وانحدر إلى بغداد، فاضطرب عليه الموالي وحاربوه وأجبروه على خلع نفسه، وتمّت البيعة للمعتزّ[٢٧].

وفي عام ٢٥٢هـ، في ظلّ خلافة المعتزّ، الشابّ الّذي لم يكن قد تجاوز العشرين من عمره، ثار العلويّ إسماعيل بن يوسف، في المدينة، وخلفه بعد وفاته أخوه محمّد بن يوسف، ثمّ سار إلى اليمامة والبحرين واستولى عليها، وخلف بها عقبه المعروف ببني الأخضر[٢٨].

وفي خلافة المهتدي سنة ٢٥٥هـ، ظهر صاحب الزنج في البصرة.

وفي عام ٢٥٦ خرج في مصر العلويُّ إبراهيم بن محمّد المعروف بابن الصوفيّ. كما ثار عليّ بن زيد العلويّ في الكوفة، وقاتل بعكبرا، حتّى قتل سنة ٢٥٧هـ.

وفي سنة ٢٥٧هـ، ظهر القرامطة في البحرين وامتدّوا إلى البصرة والعراق والجزيرة.

وقد تفجّرت في الريّ ثورة شيعية بقيادة أحمد بن الحسن المادرانيّ، الّذي سيطر عليها في عهد المعتمد، في عام ٢٧٥هـ، وأظهر فيها التشيّع وأقام حكومة شيعية[٢٩].

الثورات الإسماعيلية في اليمن وشمال إفريقيا وكان الحسين بن حوشب قبل ذلك، وبعد سنوات قليلة من وفاة الإمام العسكريّ، وذلك في سنة ٢٦٦هـ، قد استطاع أن يؤسّس في اليمن أوّل حركة إسماعيلية ناجحة، ويجمع حوله عدداً كبيراً من قبائل اليمن ويظهر بينهم الدعوة للمهدي الإسماعيلي الّذي كان يعيش مستتراً في مدينة سَلَمية في سوريا، ويؤسس أوّل دولة إسماعيلية في التاريخ. ثمّ أرسل ابنُ حوشب الداعيَ أبا عبداللّه الشيعيَّ الّذي كان قد انسحب من الفرقة القائلة بوجود محمّد بن الحسن العسكري، والتحق بالإسماعيلية، وكان يعمل محتسباً في بغداد، أرسله إلى شمال إفريقيا للدعوة إلى الإمام الإسماعيليّ المستتر، (عبيداللّه المهدي). واستطاع أبو عبداللّه في ظل ضعف قبضة

---

(٢٧) المسعودي، **مروج الذهب**، ص ٦٨.

(٢٨) **المصدر نفسه**، ص ٩١.

(٢٩) ياقوت، **معجم البلدان**، أحداث سنة ٢٧٥هـ.

الدولة العبّاسية، أن يكسب تأييد قبيلة كتامة، ويسيطر على المغرب، ويكتسح نفوذ بني الأغلب، ويقضي على دولتهم في القيروان في تونس عاصمة إفريقية، ويؤسّس الدولة الفاطمية الّتي امتدّت بعد ذلك إلى مصر وسوريا، وذلك في سنة ٢٩٦هـ، في عهد الخليفة العبّاسي المقتدر، الّذي بويع وله من العمر ١٣ عاماً، وكان الإمام المهديّ الإسماعيلي يقود نشاطاته المعارِضة للدولة العبّاسية ويعمل على إسقاطها، وبعد نجاحه في تفجير الثورة في اليمن على يدي الداعي بن حوشب، استطاع أن يفجّر الثورة في واسط في العراق، على يدي أحد أتباع المذهب الإسماعيليّ حمدان بن قرمط، الّذي اكتسح جنوب العراق والجزيرة العربية وامتدّ إلى سوريا.

تعاطف الخلفاء العباسيين مع العلويين ونتيجةً لذلك، فقد كانت سياسة المعتضد ليّنة مع العلويّين، كسياسة من سبقه من الخلفاء العبّاسيين، بالرغم من خروج الداعي في طبرستان واستقلاله بالسلطة هناك.

ويقول المسعوديّ إنّ الداعي العلويّ بعث بمال إلى عاصمة الخلافة، لكي يوزّع على آل أبي طالب فيها، فعلم الخليفةُ المعتضدُ بذلك، فلم يستطع، أو لم يشأ أن يعارض ذلك، بل أرسل إلى الرجل المكلّف بالتوزيع وأحضره، وأنكر عليه إخفاء ذلك وأمره بإظهاره، وقرّب إليه آل أبي طالب، وادّعى الخليفةُ المعتضد أنّه كان قد شاهد الإمام عليّاً في الرؤيا قبل أن يصل إلى الخلافة وقال له: «إنّ هذا الأمر سيصل إليك فلا تتعرّض لولدي ولا تؤذهم، فقال: السمع والطاعة»[٣٠].

ويروي المجلسيّ في *بحار الأنوار*، عن محمّد بن جرير الطبريّ أن المعتضد، الّذي وُلّي الخلافة بعد المعتمد، عزم على لعن معاوية بن أبي سفيان على المنابر، وأمر بإنشاء كتاب يُقرأ على الناس[٣١].

وأخفق المعتضد في مسعاه لمقاومة الحركة القرمطية، وأرسل جيشاً لقمعها لكنّه هُزم وأُسر قائده، وكان القرامطة يزحفون على البصرة تارةً وعلى بغداد تارةً، وعلى الحجاز تارةً أخرى. ونودي بزعيم لهم هو صاحب الناقة، أبو عبدالله محمّد، خليفةً وتسمّى بأمير المؤمنين، ثمّ هجموا على الشام، وظهروا فيها سنة ٢٨٩هـ، وظل خطرهم جاثماً على

---

(٣٠) *مروج الذهب*.

(٣١) *بحار الأنوار*، المجلد الثامن من الطبعة الحجرية ص ٥٢٣.

المنطقة حتّى نهبوا الكعبة وسرقوا الحجر الأسود، وقتلوا آلافاً من الحجّاج سنة ٣١٧هـ، ثمّ نهبوا البصرة واحتلّوا الكوفة، واضطرّ الخليفة المعتضد أن يعقد معهم الهدنة ويؤدّي لهم مائة وعشرين ألف دينار كلّ عام.

وفي عهد الخليفة الطفل، المقتدر باللّه، أصيبت الدولة العبّاسية بالضعف الشديد داخلياً وخارجياً، واحتلّ الروم ساحل الشام ومدينة اللاذقية سنة ٢٩٨هـ، وظهر محسن بن جعفر بن عليّ الهادي في دمشق سنة ٣٠٠هـ، ولكنّه هُزم وقُتل بعد ذلك.

ومنذ ذلك الحين، شهد العصرُ العّباسيُّ سيطرة البويهيّين، (الشيعة)، على مقاليد السلطة في عاصمة الخلافة العبّاسية بغداد، حيث كانوا ينصبون الخلفاء ويعزلونهم[٣٢].

إذاً، فإنّ الظروف المحيطة بالغيبة من قبل ومن بعد، لم تكن تنطوي على أيّ مبرّر للخوف والتقية، بحيث يخفي الإمام الحسن العسكريُّ مولد ابنه ويكتمه بالمرّة، ولم يكن من العسير على محمّد بن الحسن العسكريّ، لو كان موجوداً فعلاً، أن يظهر هنا وهناك. وحتّى لو كان قد أعلن عن نفسه منذ البداية أنّه المهديّ المنتظر لم يكن يصعب عليه اللجوء إلى أطراف الدولة العباسية، ويختبيء بالجبال والغابات، وأن يتحدّى السلطات العبّاسية الضعيفة جدّاً ويقيم دولته المعهودة، ويؤدّي مسؤولياته في إمامة الشيعة والمسلمين. ومن المعروف أنّ الحكّام البويهيّين الشيعة، المؤمنين به، طالبوا الشيخ المفيد أن يخرج ويحكم بدل الخليفة العباسي، كما خرج المهديُّ الفاطميُّ وحكم في شمال إفريقيا، بعد أن كان مستتراً، فلم يحر المفيد جواباً، بعد تهافت حكاية التقية والخوف على نفسه من القتل.

■

المبحث الثالث

ماذا في علائم الظهور؟

إضافةً إلى عدم وجود مبرّر حقيقيّ للغيبة، فإنّ القائلين بها يتحدّثون عن محاولات السلطة العبّاسية للتفتيش عن الإمام المهديّ والقبض عليه، ومع ذلك فإنهم يتحدّثون عن اختباء المهديّ في بيت أبيه، في عاصمة الخلافة سامرّاء ولمدّة طويلة، وهو ما يناقض

---

(٣٢) المسعودي، *مروج الذهب*، ج ٤، ص ٢٧٧.

فلسفة الغيبة المفترضة، (الخوف والتقية)، حيث كان ينبغي، لو صحّ وجوده، أن ينأى عن قبضة السلطة بالاختباء في نواحي البلاد البعيدة.

وبما أن الغيبة مناقضة لفلسفة الإمامة، خاصّة بتلك الصورة الطويلة، فقد كان القول بها في البداية، يتأرجح بين ستّة أيام أو ستّة شهور أو ستّ سنين، ثمّ تطوّر إلى ثلاثين عاماً، أو أربعين عاماً، أو مائة وعشرين عاماً، حسبما تقول روايات كثيرة ينقلها الطوسيّ في **الغيبة** (ص ٧٦ - ٧٨).

ولم تكن مدّة الغيبة تتصوّر أكثر من عمر الإنسان الاعتياديّ، ولذا فقد رفض الشيخ الصدّوق قول الواقفية بغيبة الإمام موسى الكاظم، لأنّه كان قد تجاوز العمر الطبيعيّ في القرن الرابع الهجرّي، أي أصبح له من العمر حوالى مائتي عام **اكمال الدين**.

وعلى أيّ حال، فإنّ الروايات الّتي تتحدّث عن علائم الظهور، تشكّل دليلاً إضافياً على عدم صحّة نظرية المهدي، محمد بن الحسن العسكري، وذلك لأنّها تتحدّث عن علائم ظهور مضى عليها الزمان، كالظهور بعد سقوط الدولة الأموية، والانتقام من الأمويّين، أو الظهور في العهد العبّاسي، أو نهايته عند اختلاف ولد بني العبّاس فيما بينهم، أو في أعقاب قتل ذي النفس الزكية، كما تقول روايات أخرى يذكرها الطوسيّ والنعمانيّ والكلينيّ.

وتشير بعض الروايات إلى أنّ المهديّ سيفتح القسطنطينية الّتي استعصت على المسلمين قروناً طويلة، وأنّه سيفتح الديلم والسند والهند وكابل والخزر، وكل هذه العلائم أو المهمّات قد حدثت، ولم يظهر المهديّ الموعود، ممّا يدلّ على عدم صحّة الروايات أو ارتباطها بأشخاص آخرين.

وتتحدّث بعض الروايات عن علائم تعجيزية لا تحدث إلّا يوم القيامة، أو بعد زوال الدنيا، كركود الشمس وسط السماء وطلوعها من المغرب، وامتداد اليوم إلى ٢٤٠ ساعة، وخروج أموات من قبورهم.

أو تتحدّث عن معاجز تقنية، كالحديث مع القائم ورؤيته عن بعد، بما يشبه جهاز البثّ التلفزيونيّ المباشر عبر الأقمار الصناعية. وقد حدث هذا الجهاز مؤخّراً، ولكن ليس على يدي القائم، ممّا يحول دون اعتباره معجزة من معاجز المهدي.

أو حدوث بعض العلائم الغريبة الّتي تتنافى مع سنّة اللّه في الحياة، كولادة الذكور دون الإناث بالآلاف للشخص الواحد، كما يقول المفيد.

ومن الجدير بالذكر أنّ جميع الروايات الواردة في هذا الشأن هي مرسلة أو مروية عن مجاهيل وغلاة ووضّاعين، وهي لا تذكر هوية القائم المهديّ بالتحديد، وإنّما تشير إليه بصورة عامّة، ممّا يحتمل وضعها أو اختلاقها من قبل الحركات المهدوية السابقة في القرون الهجرية الأولى، وبالتالي فإنّها تشكّل دليلاً على تطوّر النظرية المهدوية، وتطبيق أصحاب نظرية المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ تلك الأحاديث عليه.

■

المبحث الرابع

دور الغلاة الباطنيين في صنع الفرضية المهدوية

بعد تهافت الأدلّة العقلية والنقلية والتاريخية الّتي قدّمها أصحاب نظرية وجود المهديّ، محمّد بن الحسن العسكريّ، وبعد أن اتّضح أنّ ذلك القول لم يكن إلّا «فرضية» اجتهادية سرّية افترضها جماعةٌ من الناس، يأتي السؤال المحيّر الكبير: من كان وراء ذلك القول الغريب الافتراضيّ؟... وكيف استطاع أولئك الناس إحداثه؟ وما هي مصلحتهم من وراء ذلك؟ وما هي أجواؤهم الثقافية والعقلية؟ ولماذا اختاروا القول بوجود ولد للإمام العسكريّ بالخصوص، من بين الخيارات العديدة الّتي كانت تواجه الشيعة الإمامية بعد الحيرة؟ وكيف نجحوا في تسويق نظريتهم؟

لا يمكن الإجابة على هذه الأسئلة ومعرفة حلولها بدقّة، إلّا بالرجوع إلى الوراء وقراءة التاريخ الشيعيّ العامّ، خلال القرون الثلاثة الأولى، والاطّلاع على جذور الحركات المهدوية السابقة، وعلاقتها بالفرق الباطنية الغالية الّتي كانت تحاول إلصاق نفسها بأهل البيت (عليهم السلام).

العلاقة بيـن الغلوّ والـمهدوية في التجارب السابقة كنّا قد استعرضنا، في الفصل الثاني، قصّة نشوء حوالى عشرين حركة مهدوية، وكان معظمُها وليدَ الحركات المغالية، وقد رأينا أنّ أوّل نظرية مهدوية في التاريخ الشيعيّ كانت تدور حول الإمام أمير المؤمنين (ع)، وقد اختلقها الغلاة السبئية، الّذين كانوا يغالون في شخصية الإمام عليّ ويرفعونه إلى درجة الربوبية[٣٣].

أمّا النظرية الثانية فقد كانت حول محمّد بن الحنفية، وقد اختلقها الكيسانية المتأثّرون

---

(٣٣) النوبختي، *فرق الشيعة*، ص ٢٢؛ الأشعري القمّي، ص ٢٠.

بالسبئية الغلاة، وخاصة الكربية منهم[٣٤]. وكان رجل من الكيسانية الغلاة، اسمهُ حمزة بن عمارة البربريّ، قد طوّر نظرية مهدوية ابن الحنفية، فقال بألوهيته وبنبوّة ابن كرب، وجعل من نفسه إماماً مرتبطا بالسماء[٣٥].

وقد تناسلت تلك الحركة المغالية، بعد ذلك، إلى عدّة فرق، وقالت فرقة منهم تعرف بالبيانية، بزعامة بيان النهديّ، قالت بمهدوية أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفية، وغلت فيه، وادّعى بيان النبوّة عن أبي هاشم[٣٦].

كما قال قسمٌ آخر من الكيسانية الغلاة، يعرف بالجناحية، بمهدوية الثائر الطالبيّ عبدالله ابن معاوية بن جعفر الطيّار[٣٧].

وقد انتقلت عدوى الغلوّ من الكيسانية إلى بعض الزيدية الّذين قالوا بمهدوية ذي النفس الزكيّة، محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن، حيث رفض قسمٌ منهم الاعتراف بوفاته وقالوا بغيبته، وحدث فيهم ما حدث في الحركة الكيسانية، عندما قام رجل يُدعى المغيرة ابن سعيد بتطوير النظرية المهدوية، وادّعى الإمامة لنفسه في ظل غيبة ذي النفس الزكية، ثمّ ترقّى به الأمر إلى أن ادّعى أنه رسولٌ نبيٌّ، وأنّ جبرائيل يأتيه بالوحي من عند اللّه، كما يقول النوبختيّ والأشعريّ[٣٨].

وتسرّبت روح الغلوّ بعد ذلك من المغيرية إلى الخطّابية، أصحاب أبي الخطّاب محمّد ابن أبي زينب الأجدع، الّذين كانوا يغالون في الإمام الصادق (ع) ويؤلّهونه، وقد قالوا بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، ورفضوا الاعتراف بوفاته في حياة أبيه، وقالوا بمهدويته وغيبته[٣٩].

وبالقرب من أجواء الغلوّ اللّامنطقية تلك، قال فريقٌ آخر من الشيعة الإمامية الفطحية بمهدوية محمّد بن عبدالله الأفطح بن جعفر الصادق، وكان هذا أغرب قول بالمهدوية في ذلك الزمان، حيث نَسَبَ ذلك الفريقُ المهدويةَ إلى شخص وهمي ليس له وجود، نتيجة

---

(٣٤) **فرق الشيعة**، ص ٢٧؛ **المقالات**، ص ٢٧.

(٣٥) **فرق الشيعة**، ص ٢٨؛ **المقالات**، ص ٣٣.

(٣٦) **فرق الشيعة**، ص ٢٩ و ٣١ و ٣٤؛ **المقالات**، ص ٣٤ و ٣٧.

(٣٧) **فرق الشيعة**، ص ٣٥؛ **المقالات**، ص ٤٤.

(٣٨) **فرق الشيعة**، ص ٦٣، **المقالات**، ص ٧٧.

(٣٩) **فرق الشيعة**، ص ٦٨ - ٦٩؛ **المقالات**، ص ٨١.

المرور في أزمة نظرية بعد وفاة الإمام عبداللّه الأفطح دون عقبٍ يخلفه في الإمامة، وذلك بسبب إيمانهم بضرورة استمرار الإمامة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب إلى يوم القيامة، وعدم جواز الجمع بين أخوين في الإمامة[٤٠].

وقد كان القول بوجود محمّد بن عبداللّه الأفطح، في البداية، مجرّد فرضية فلسفية، ولكنّهم قاموا بعد ذلك بحياكة مجموعة من القصص الأسطورية حول اللقاء به ومشاهدته هنا وهناك، واختلقوا بعض المعاجز للاستدلال الغيبيّ على وجوده.

وإلى جانب هؤلاء وأولئك، كان فريق آخر من الشيعة الإمامية المتأثّرين بالغلاة، وهم الواقفية، يقولون بمهدوية الإمام موسى الكاظم (ع) وغيبته واستمرار حياته إلى أمد غير منظور. وكان بعضُهم يزعم أنّ الكاظم مات ثمّ قام بعد موته واختفى في موضع من المواضع السرّية[٤١].

وكما حدث في الحركتين الشيعيّتين، الكيسانية والزيدية، من استغلال بعض أقطابهما لفكرة المهدوية وادّعاء الإمامة أو النبوّة، قام واحد من الواقفية اسمه محمّد بن بشير الكوفيّ بادّعاء الخلافة و النيابة الخاصّة عن الإمام الكاظم، والالتقاء به في غيبته. وذلك من أجل الحصول على منافع مالية وسياسية ضخمة، ثمّ نقل الخلافة إلى ولده سميع وإلى من أوصى إليه سميع من بعده. وقال: «إنه الإمام المفترض الطاعة على الأمّة إلى وقت ظهور موسى، فما يلزم الناس من حقوقهم في أموالهم ممّا يتقرّبون به إلى اللّه عليهم أداؤه إليه إلى قيام القائم»[٤٢].

ويقول النوبختيّ والأشعريّ إن محمّد بن بشير كان على قدر كبير من الغلوّ والقول بالتناسخ والتفويض والإباحة[٤٣].

التفسير الباطني إلى جانب القول بالمهدوية والغلوّ في الأئمّة، الّذي طبع قسماً من المنتسبين للحركة الشيعية العريضة، كان يوجد أيضاً القول بالتفسير الباطنيّ، وفي الحقيقة أنّ كثيراً من المقولات الباطلة لم تكن تستقيم إلّا بهذا التفسير الباطنيّ المقلوب للأحداث

---

(٤٠) **المقالات**، ص ٨٨.

(٤١) **فرق الشيعة**، ص ٨٠؛ **المقالات**، ص ٩٠.

(٤٢) **فرق الشيعة**، ص ٨٣ ـ ٨٤؛ **المقالات**، ص ٩١.

(٤٣) **المصادر**.

والأقوال، ورفض الاعتراف بالحقائق التاريخية الظاهرية، أو اختلاق حوادث وأشخاص لا وجود لهم، كعدم الاعتراف بوفاة الإمام أمير المؤمنين، أو وفاة محمّد بن الحنفية، أو وفاة ابنه أبي هاشم، أو وفاة ذي النفس الزكية، أو وفاة الإمام الصادق، أو وفاة ابنه إسماعيل، أو وفاة الإمام الكاظم، واختلاق ولد لعبداللّه الأفطح مات دون خلف ظاهر، والقول بوجود ولد له في السرّ أخفاه للتقيّة.

وقد كان الخطّابية، أتباع محمّد بن أبي زينب الأجدع، ينسبون إلى الإمام الصادق معاني الغلوّ الفاحشة ويقولون إنه اللّه، وقد حجّ جماعة منهم إلى بيت اللّه الحرام ولبّوا هكذا: «لبيك يا جعفر لبيك» فارتعش الإمام الصادق من قولهم وخرّ ساجداً إلى الأرض واستنكر قولهم أشدّ استنكار، ثمّ لعن أبا الخطّاب، فذهب أصحابه إليه وأخبروه بلعن الإمام الصادق له، فأجابهم بأنّ الإمام لا يلعنه شخصياً وإنّما يلعن رجلاً آخر يحمل نفس الاسم في البصرة، وقد كان هو يعيش في الكوفة.

فعاد أصحابه إلى الإمام الصادق في المدينة وأخبروه بمقالة أبي الخطّاب الكوفيّ، فحدّده الإمامُ بالاسم واللقب والمكان، وجميع المواصفات الخاصّة، وكرّر لعنه والبراءة من قوله.

وعندما أخبره أصحابه بذلك لم يتراجع، وظلّ مصرّاً على دعواه بالانتماء إلى الشيعة وإلى الإمام الصادق ونسبة أقواله إلى الإمام سرّاً، وقال إنّ الإمام لم يلعنه بهذه الصورة الدقيقة العلنية إلّا لكي يحافظ على بقية الشيعة من آثار قول الألوهية، تماماً كما فعل الخضر الّذي خرق السفينة لينقذها من الغصب والمصادرة، وقرأ قوله تعالى: ﴿وأمّا السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان من ورائهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصباً﴾ (الكهف ١٨: ٧٩)[٤٤].

وكان الباطنيون ينسبون كثيراً من الأقوال والآراء إلى أئمّة أهل البيت (ع)، سرّاً، وخلافاً لما كان يعلن به أهل البيت، ويقولونه أمام الملأ من الناس، وبشكل يتعارض مع مواقفهم الحقيقية، ولمّا كان الأئمّة ينفون تلك الأقوال الغريبة ويستهجنونها أو يرفضونها، كان الباطنيون يتشبّثون بأقوالهم ويفسّرون نفي الأئمّة لادّعاءاتهم بالتقيّة، وبخوف الأئمّة من إعلان الحقّ والتحدّث بما لا يحتمله الناس!.

وبغضّ النظر عن مناقشة دعوى التقيّة ونسبتها إلى أهل البيت، بهذه الصورة المناقضة

---

(٤٤) الأشعري، المقالات، ص ٥١.

لأمانة الكلمة والمحافظة على الرسالة، فإنّ الباطنيّين استطاعوا لعب أدوار كبيرة في التاريخ الشيعيّ، وتحريف الناس عن خطّ أهل البيت، في كلّ زمان، حتّى جاء عهد الإمام الحسن العسكريّ، الّذي توفّي عن دون ولد ظاهر، وأوصى بأمواله إلى أمه حديث، ولم يتحدّث عن وجود ولد له في حياته. وقد قَبِل جميع المسلمين هذه الحقيقة كما قَبِلها معظمُ الشيعة الإمامية وذهبوا إلى القول بإمامة جعفر بن عليّ الهادي، أو القول بانقطاع الإمامة، أو القول بالشورى؛ ولكنّ فريقاً من الغلاة والباطنيّين رفض التسليم بهذه الحقيقة الظاهرية، وأصرّ على اختلاق قصّة سرّية، ووجود ولد مكتوم ومخفيّ لم يعلن عنه الإمام العسكريّ، خوفاً عليه من القتل، وتقيةً. وارتدّ قسم منهم عن القول بإمامة الحسن العسكريّ، وراح يقول بمهدوية محمّد بن عليّ الهادي، الّذي كان قد توفّي في حياة أبيه، ويرفض الاعتراف بهذه الحقيقة، ويصرّ على اختفائه واستمرار حياته إلى يوم الظهور، تماماً كما فعل قسم من الإسماعيلية الّذين رفضوا التسليم بوفاة إسماعيل بن جعفر الصادق، وفسّروا عملية الدفن الّتي قام بها الإمام الصادق بأنّها مسرحية من قِبَل الإمام!

وقد رفض مشايخُ الطائفة الإمامية الإثني عشرية، كالشيخ المفيد والمرتضى والطوسيّ، منهجَ الفرق الشيعية الأخرى الباطنية الّتي ترفض الاعتراف بوفاة الإمام عليّ، أو ابنه محمّد بن الحنفية، أو ابنه أبي هاشم، أو وفاة الإمام الصادق، أو ابنه إسماعيل أو وفاة الإمام موسى الكاظم، أو وفاة الإمام العسكري أو أخيه محمّد، وذلك لمخالفة منطقها الباطنيّ للظاهر، الّذي يشكّل حجّة للّه على الناس. ولكنّ جميع القائلين بوجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ ينتهجون، بدورهم، المنطق الباطنيّ، حيث يعترفون بعدم إعلان الإمام العسكريّ لولادة ابنه، ووصيّته لوالدته عند وفاته، ويفسّرون ذلك بالخوف والتقيّة. وبغضّ النظر عن مناقشة هذه الدعوى والتأكّد من حقيقة الظروف المحيطة بوفاة الإمام العسكريّ، فإنّ القول بوجود ولد له في السرّ، هو إذاً قولٌ باطنيّ سرّيّ مخالف للظاهر.

النصيرية (أو النميرية) وقد رأينا أيضاً أن معظم الروايات الّتي تتحدّث عن ولادته ومشاهدته في حياة أبيه، تتضمّن معاني الغلوّ الفاحشة والعلم بالغيب وما إلى ذلك من مقولات الغلاة المتطرّفين. ويجدر بنا أن نتوقّف قليلاً عند الحركة المغالية النصيرية، أو النميرية، الّتي كانت قد نشأت حول الإمام عليّ بن محمّد الهادي، على يدي محمّد بن نصير النصيريّ، الّذي كان من أقطاب الشيعة في البصرة. وكان هذا قد رفع الإمام الهادي

إلى درجة الألوهية، وادّعى لنفسه مرتبة النبوّة والرسالة من قبل الإمام، وكان يقول بالتناسخ[٤٥].

وقد التفّ هذا الغالي النصيريّ، بعد وفاة الإمام الهادي، حول ابنه الإمام الحسن العسكريّ، وكان بعد وفاته من أبرز القائلين بوجود ولد له في السرّ، هو محمّد بن الحسن العسكريّ وقد ادّعى البابية والنيابة الخاصّة عنه، ثمّ ادعى النبوّة وأورثها إلى عدد من أصحابه[٤٦].

المُخَمِّسة وإلى جانب النصيرية، كان يوجد في تلك الأيام تيّار آخر من الغلوّ والغلاة في صفوف الشيعة الإمامية، هم المخمّسة الّذين يعتقدون، كما يقول سعد بن عبداللّه الأشعريّ القمّيّ في **المقالات والفرق**: «إنّ اللّه عزّ وجلّ هو محمّد، وإنّه ظهر في خمس صور مختلفة... ظهر في صورة محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، وإنّ أربعة من هذه الصور الخمسة تلتبس لا حقيقة لها، والمعنى شخص محمّد وصورته لأنّه أول شخص ظهر وأوّل ناطق نطق، لم يزل بين خلقه موجوداً بذاته يتكوّن في أيّ صورة شاء، يظهر نفسه لخلقه في صور شتّى من صور الذكران والإناث والشيوخ والشباب والكهول والأطفال، يظهر مرةً والداً ومرّةً ولداً، وما هو بوالد ولا بمولود، ويظهر في الزوج والزوجة، وإنّما أظهر نفسه بالإنسانية والبشرانية، لكي يكون لخلقه به أنس ولا يستوحشوا ربهم.

«وإنّ محمّداً كان آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، لم يزل ظاهراً في العرب والعجم... وإنّه كان يظهر نفسه لخلقه في كلّ الأدوار والدهور، وإنّه تراءى لهم بالنورانية، فدعاهم إلى الإقرار بوحدانيته، فأنكروه فتراءى لهم من باب النبوّة فأنكروه، فتراءى لهم من باب الإمامة فقبلوه، فظاهر اللّه عزّ وجلّ بالإمامة وباطنه اللّه الّذي معناه محمّد، يدركه من كان من صفوته بالنورانية، ومن لم يكن من صفوته بدرجة بالبشرانية اللحمانية الدموية، وهو الإمام...

«وإنّ كلّ من كان من الأوائل، مثل أبي الخطّاب، وبيان، وصائد، والمغيرة، وحمزة،

---

(٤٥) الأشعري، **المقالات**، ص ١٠١؛ الحلي، **الخلاصة**، الفائدة السادسة، ص ٢٧٣.

(٤٦) **الخلاصة**، ص ٢٧٣؛ الشيخ الأقدم ابن أبي الثلج البغدادي، **تاريخ الأئمة**، ص ص ٢٠؛ الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٤٤؛ الأشعري، **المقالات والفرق**، ص ١٠١؛ المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥١، ص ٣٦٧.

وبزيع والسريّ، ومحمّد بن بشير، هم أنبياء أبواب بتغيير الجسم وتبديل الاسم، وإنّ المعنى واحد، وهو سلمان، وهو الباب الرسول يظهر مع محمّد في كلّ صورة ظهر، وهو رسول محمّد متّصل به، ومحمّد الربّ...»[٤٧].

ويقول الأشعري القمّيّ إنّهم (لعنهم الله) أظهروا دعوة التشيّع، واستبطنوا المجوسية فزعموا أن سلمان (رحمه الله) هو الربّ، وأنّ محمّداً داع إليه، وأنّ سلمان لم يزل يُظهر نفسه لأهل كلّ دين، وذهبوا في جميع الأشياء مذهب المجوس[٤٨].

وقد كان شيعة الكرخ في تلك الأيّام من المُخَمِّسة وإنّه لا أحد يشكّ في ذلك كما يقول الشيخ الطوسيّ في **الغيبة**[٤٩].

وكان شيخ الشيعة بالكرخ يومذاك، أحمد بن هلال العبرتائيّ، وهو من أعظم الغلاة، (وقد أخرج الحسين بن روح النوبختيّ النائب الثالث توقيعاً يلعنه بشدّة والتبرؤ ممّن لا يلعنه)، وقد كان قطباً رئيسياً في عملية اختلاق نظرية وجود ولد مخفيّ للإمام الحسن العسكريّ، ومن أقرب المساعدين لعثمان بن سعيد العمريّ، (النائب الأول)، وقد أيّده في دعوى الوكالة عن المهديّ، ثمّ اختلف مع ابنه محمّد النائب الثاني، وادّعى النيابة لنفسه.

المُفَوِّضة وإلى جانب أولئك الغلاة النميرية والمخمّسة، وجِدَ في صفوف الشيعة تلك الأيام صنفٌ آخر من الغلاة هم المُفَوِّضة الّذين كانوا يعتقدون «أنّ اللّه أقام شخصاً واحداً كاملاً لا زيادة فيه ولا نقصان، ففوّض إليه التدبير والخلق، فهو محمّد وعليّ وفاطمة والحسن والحسين وسائر الأئمّة، ومعناهم واحد، والعدد يلبس، وإن هذا الواحد الكامل، أي محمّد، هو الّذي خلق السمٰوات والأرضين والجبال والإنس والجنّ والعالم بما فيه»[٥٠].

وقد اضطرّ هؤلاء المُفَوِّضة، بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ، إلى افتراض وجود ولد له في السّرّ، لكي تستمرّ نظرية الواحد الكامل الّذي يدبّر الكون ويخلق ويرزق...

ولكنّ بقيّة الشيعة لم يكونوا يؤمنون بأفكارهم الغالية، وقد حدث بين الفريقين نوعٌ من

---

(٤٧) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٥٨.

(٤٨) *المصدر نفسه*، ص ٦٢.

(٤٩) الطوسي، *الغيبة*، ص ٢٥٦.

(٥٠) الأشعري، *المقالات والفرق*، ص ٦١.

التنازع والاختلاف، وقاموا بالاحتكام إلى محمّد بن عثمان العمريّ، باعتباره نائباً عن صاحب الزمان، وطلبوا منه أن يحسم النزاع، فأخرج لهم توقيعاً يتضمّن رفض نظرية التفويض الكامل، ويؤكّد تدخّل الأئمّة في السؤال من اللّه أن يخلق فيخلق أو يرزق فيرزق(٥١).

ولم يَخْلُ جواب العمريّ لهم، في الواقع، من درجة مخفّفة من القول بالتفويض، وهو ما يدلّ على ارتباطه وارتباط القول بوجود ابن الحسن بالغلاة.

وهذا ما يؤكّده الحسين بن روح النوبختيّ في حديثه عن اختلاف الشيعة في ذلك الزمان حول مسألة التفويض، وذهابه إلى أبي طاهر ابن بلال، (أحد أقطاب النظرية المهدوية)، ومناقشته في الموضوع، وإخراجه حديثاً عن أبي عبداللّه (ع) يذكر فيه: «أنّ اللّه إذا أراد أمراً عرضه على رسول اللّه ثمّ أمير المؤمنين ثمّ الأئمّة واحداً بعد واحد... إلى أن ينتهي إلى صاحب الزمان، ثمّ يخرج إلى الدنيا. وإذا أراد الملائكة أن يرفعوا إلى اللّه عزّ وجلّ عملاً عرض على صاحب الزمان ثمّ يخرج على واحد واحد من الأئمّة إلى أن يعرض على رسول اللّه ثم يعرض على اللّه عزّ وجلّ، فما نزل من اللّه فعلى أيديهم، وما عرج إلى اللّه فعلى أيديهم، وما استغنوا عن اللّه عزّ وجلّ طرفة عين»(٥٢).

وهو ما يوحي بمشاركة الأئمّة مع اللّه في إدارة الكون، وهذا نوع من التفويض غير الكامل.

وكان محمّد بن الحسن الصفّار القمّيّ، صاحب كتاب **بصائر الدرجات**، الّذي كان معاصراً لفترة الحيرة، وكان أحد أقطاب النظرية المهدوية الإثني عشرية، يعتقد بنوع من التفويض للأئمّة في التشريع وإدارة الحياة، وهو يقول: «وجدت في كتاب قديم في نوادر محمّد بن سنان، قال: قال أبو عبداللّه: لا واللّه ما فوّض اللّه إلى أحد من خلقه، إلّا إلى رسول اللّه والأئمّة، فقال: إنا أنزلنا الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك اللّه وهي جارية في الأوصياء»(٥٣).

ومن الواضح أنّ هذه النظرية تحتوي على درجة من الغلوّ، وإن لم تصل إلى درجة

---

(٥١) الطوسي، **الغيبة**، ص ١٧٨.

(٥٢) النوبختي، **فرق الشيعة**، ص ٢٣٨.

(٥٣) الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص ٣٨٦.

القول بالتفويض في الخلق والرزق وإدارة الكون. وقد كان الصفّار يتطرّف في الغلوّ في الأئمّة، يشهد على ذلك كتابه **بصائر الدرجات** المليء بالأفكار المرفوضة من الشيعة اليوم.

وكان بعضُ أهل نيسابور من الشيعة على درجة كبيرة من الغلوّ والارتفاع والتفويض، كما يقول الكشّي في ترجمة الفضل بن شاذان. وعموماً فقد كان الغلوّ بمختلف مدارسه ومذاهبه ينتشر بين الشيعة في منتصف القرن الثالث الهجريّ، كما يقول السّيد هبة الدين الشهرستانيّ في مقدمته لكتاب الشيخ المفيد **أوائل المقالات**(٥٤).

وقد لعب جعفر بن محمّد بن مالك الفزاريّ، وآدم البلخيّ، وأحمد الرازيّ، والحسين ابن حمدان الخصيبيّ، دوراً كبيراً في نشر نظرية وجود الإمام المهديّ ونسج الروايات الأسطورية حول مولده واللقاء به، وكان هؤلاء من أعاظم الغلاة الّذين يُجمع علماء الحديث الشيعة على رفض أحاديثهم.

■

المبحث الخامس

دور الإعلام في تكريس الفرضية المهدوية

السؤال الّذي يفرض نفسه الآن... بعد وضوح تأليف نظرية المهديّ محمّد بن الحسن العسكري، من قِبَل الغلاة والمتكلّمين وأدعياء النيابة المستفيدين، وتبيُّن عدم وجود رصيد لها من الواقع والحقيقة، وأنّها لم تكن إلّا فرضية وهمية اختُرعت في عصر الحيرة الّتي أعقبت وفاة الإمام العسكريّ، دون ولد يرثه في الإمامة... السؤال هو: كيف إذاً شقّت هذه النظرية أو الفرضية طريقها إلى عقول وقلوب ملايين المسلمين من الشيعة الإمامية الإثني عشرية، وغيرهم عبر التاريخ؟ وكيف أصبحت عقيدة راسخة وقويّة؟

في الإجابة على هذا السؤال لا بدّ أن نقول إنّ الشيعة الأوائل في عصر الأئمّة من أهل البيت (ع) لم يعرفوا هذه النظرية بتاتاً، كما لم يعرفها الشيعةُ بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ مباشرة، وقد احتار الإمامية في أمرهم عندما لم يجدوا له خلفاً ظاهراً، وكان المهديّ مجهولاً لديهم بالمرّة، وغامضاً غير محدّد في شخص معيّن، وقد قالت فرقة واحدة

---

(٥٤) **أوائل المقالات**، ص ١٧٣.

من أربع عشرة فرقة بنظرية وجود ولد للإمام العسكريّ، ممّا يعني أنّ الشيعة لم يجمعوا على هذه النظرية في فترة الغيبة الصغرى، وربّما مال إليها بعضُ الشيعة الإمامية.

ثمّ... إنّ عامة الشيعة تراجعوا عن هذا القول بعد حوالى خمسين عاماً، وقد سجّل الكليني في **الكافي**، والخصيبيّ في **الهداية الكبرى** ظاهرة التراجع عن القول بوجود الولد عند قوم من أهل المدينة من الطالبيين(٥٥).

وقال تلميذ الكليني، محمّد بن أبي زينب النعمانيّ، (توفّي سنة ٣٤٠هـ)، في **الغيبة**: «إنّا رأينا طوائف من العصابة المنسوبة إلى التشيّع ممّن يقول بالإمامة، قد تفرّقت كلمتها وتشعّبت مذاهبها، وشكّوا جميعاً إلّا القليل في إمام زمانهم ووليّ أمرهم وحجّة ربّهم... فلم يزل الشكّ والارتياب قادحين في قلوبهم، حتّى أدّاهم ذلك إلى التيه والحيرة والعمى والضلالة، ولم يبقَ منهم إلّا القليل النزر»(٥٦).

وقال في موضع آخر من كتابه: «أيّ حيرة أعظم من هذه الحيرة الّتي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجمّ الغفير؟... ولم يبقَ ممّن كان فيه إلّا النزر اليسير، وذلك لشكّ الناس»(٥٧).

وروى النعماني مجموعة من الروايات الّتي تتحدّث عن وقوع الحيرة بعد الغيبة، ووصف حالة الحيرة الّتي عمّت الشيعة في ذلك الوقت، فقال: «إنّ الجمهور منهم يقول في الخلف أين هو؟ وأنّى يكون هذا؟ وإلى متى يغيب؟ وكم يعيش؟ هذا وله الآن نيّف وثمانون سنة؟ فمنهم من يذهب إلى أنه ميّت، ومنهم من ينكر ولادته ويجحد وجوده بواحدة، ويستهزىء بالمصدّق به، ومنهم من يستبعد المدّة ويستطيل الأمد»(٥٨).

وقال: «شذّ الأكثر ممّن كان متقدّماً وطار يمينا وشمالاً، وتفرّق الناس عنه، (الخلف)، ويأسهم منه واستهزائهم بالمعتقد لإمامته ونسبتهم إيّاهم إلى العجز». ووصف القائلين بوجود الإمام الثاني عشر بـ«الشرذمة المنفردة عن هذا الخلق الكثير المدّعين للتشيّع الّذين تفرّقت بهم الأهواء... واستوحشوا من التصديق بوجود الإمام مع فقدان شخصه وطول غيبته»(٥٩).

---

(٥٥) الكافي، ج ١، ص ٥١٨؛ **الهداية**، ص ٣٧٠.

(٥٦) النعماني، **الغيبة**، ص ٢٠.

(٥٧) **المصدر نفسه**، ص ١٨٦.

(٥٨) **المصدر نفسه**، ص ١٥٧.

(٥٩) **المصدر نفسه**، ص ١١٣.

كما أشار الشيخ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدّوق، (توفّي سنة ٣٨١هـ)، في مقدّمة كتابه *إكمال الدين وإتمام النعمة* إلى حالة الحيرة الّتي عصفت بالشيعة، وقال: «وجدت أكثر المختلفين إليّ من الشيعة قد حيّرتهم الغيبة، ودخلت عليهم في أمر القائم الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء والمقاييس... وورد إلينا شيخٌ من بخارى من أهل الفضل والعلم والنباهة ببلد قم، فبينا هو يحدّثني ذات يوم إذ ذكر لي، عن رجل قد لقيه ببخارى من كبار الفلاسفة والمنطقيّين، كلاماً في القائم قد حيّره وشكّكه في أمره»[٦٠].

وقد ذكر الكلينيّ والنعمانيّ والصدّوق مجموعةً من الروايات الّتي تؤكّد وقوع الحيرة بعد غيبة صاحب الأمر، واختلاف الشيعة وتشتّتهم في ذلك العصر، واتّهام بعضهم بعضاً بالكذب والكفر، والتفل في وجوههم ولعنهم، وانكفاء الشيعة كما تُكفأ السفينة في أمواج البحر، وتكسّرهم كتكسّر الزجاج أو الفخّار، وقولهم بموت صاحب الأمر، وارتدادهم وعدم البقاء على أمره إلّا يسيراً منهم[٦١].

وبغضّ النظر عن مناقشة هذه الروايات المختلفة أو المستوردة من الفرق الشيعية والحركات المهدوية القديمة، فإنّ نقل الكلينيّ والنعمانيّ والخصيبيّ والصدّوق وغيرهم لها، وتطبيقهم لها على الشيعة في القرن الرابع، يكشف عن تراجع عامّة الشيعة عن القول بوجود محمّد بن الحسن العسكري، بعد قول فئة منهم بذلك فترة من الزمن.

وإذا كانت النظرية قد أصبحت في وقت لاحق، عند قسم من الشيعة الإمامية، وهم الإثني عشرية، أشبه بالعقيدة الراسخة الّتي لا تقبل الجدل أو النقاش، فليس ذلك إلّا بسبب عملية إعلامية كبرى قام بها أدعياء النيابة وأعوانهم، وامتدّت آثارها إلى اليوم.

كانت العملية الإعلامية تتألّف من عدّة أمور، هي:

١) **التلفيق الروائي واختلاق الأحاديث المختلفة حول الإثني عشرية والمهدي** وقد مرّ عرضها ونقدها في الفصل الخاصّ بالأدلّة النقلية حول إثبات المهديّ.

٢) **الإرهاب الإعلاميّ** وقد استخدم أصحاب النظرية، بالإضافة إلى ذلك، قسماً آخر من الروايات الهجومية الّتي تتّهم من لا يؤمن بالمهديّ المفترض، محمد بن الحسن

(٦٠) الصدّوق، *إكمال الدين*، ص ٣.

(٦١) الصدّوق، *الكافي*، ج ١، ص ٣٣٦ و ٣٣٨ و ٣٤٠؛ النعماني، *الغيبة*، ص ٨٩ و ٢٠٦ و ٢٠٨؛ *إكمال الدين*، ص ٤٠٨؛ *عيون أخبار الرضا*، ص ٦٨.

العسكري، بالكفر والردّة والفسق والضلال، والّتي تُساوي بين إنكار وجود المهديّ وإنكار الرسول الأعظم، وتكذيبه والجحد بنبوته(٦٢).

واعتمدت الحملةُ الإعلامية على بعض الأحاديث القديمة الّتي تعتبر من يموت ولا يعرف إمام زمانه كأنّه قد مات ميتة جاهلية، وفسّرتها بمعرفة صاحب الزمان وإمام العصر المهديّ المنتظر واعتبرت كلّ مَنْ لم يعرفه ومَنْ لم يؤمن به بأنه سوف يموت ميتة جاهلية، وذلك بالرغم من عدم وجود طريق إلى معرفته والالتفاف وله ونصرته والانقياد إليه(٦٣).

وقال محمّد بن عثمان العمريّ، (النائب الثاني)، إنّه سمع الحسن العسكريّ يقول: «من مات ولم يعرف ابني مات ميتة جاهلية»(٦٤).

وذهب العمريّ شأواً بعيداً جدّاً في هجومه الإعلاميّ، حيث اعتبر المشكّكين بوجود المهديّ مفارقين للدين، ومرتابين ومعاندين للحقّ، وأخرج توقيعاً باسم المهديّ يندّد بمن لا يؤمن به، ويهدّده بالويل الوخيم. وقد ساعد الشيخ أبو عبدالله جعفر الحميريّ القمّيّ، وسعد بن عبدالله الأشعريّ القمّيّ، على نشر تلك الرسالة في صفوف الشيعة.

٣) **الأدعية والزيارات** وربّما كانت الأدعية والزيارات أهمّ عمل إعلامي ساهم في ترسيخ نظرية المهديّ محمّد بن الحسن، بين الشيعة، وذلك لما لهذه الأدعية والزيارات من دور حيويّ مؤثّر في حياة الناس، حيث يدأب الشيعة على قراءة الأدعية عقيب كلّ صلاة وفي جميع المناسبات الدينية، ويحرصون على زيارة قبور الأئمّة دائماً وفي الجمعات. والأدعية والزيارات المتداولة بين الشيعة حول المهديّ والقائم تنقسم إلى قسمين:

(أ) أدعية عامّة وغير محدَّدة بمحمّد بن الحسن العسكريّ، وإنّما تدور حول القائم أو المهديّ المطلق، كدعاء صاحب الأمر، أو الدعاء في غيبة الإمام، وهي مروية عن الأئمّة السابقين، كالباقر والصادق والكاظم والرضا، ممّا ينسجم مع العمومية الّتي كانت تلفّ موضوع المهديّ نفسه، وعدم تحديد هويّته في زمن الأئمّة، الأمر الّذي بحثناه في الفصول الماضية، وهو ما يوحي بأنّ هذه الأدعية والزيارات مستوردة من التراث الشيعيّ القديم، أو

---

(٦٢) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٣٣٨ و ٣٦١ و ٤٠٩ - ٤١٠ و ٤١٢ - ٤١٣.

(٦٣) *المصدر نفسه*، ص ٤١٢ و ٤١٣.

(٦٤) *المصدر نفسه*، ص ٤٠٩.

الفرق الشيعية المختلفة، كالواقفية الّتي كانت تقول بمهدوية الإمام الكاظم، وقد طبّق الشيعة المتأخّرون تلك الأدعية والزيارات على المهديّ، (محمد بن الحسن)، الّذي افترضوا وجوده، حتّى لم يعد لها من مفهوم سوى هذا الإمام المهديّ، ولم يعد أحدٌ ينتبه إلى عمومية الروايات وعدم تحديد المصداق الخاصّ بها[٦٥].

(ب) أدعية خاصّة محدّدة بمحمّد بن الحسن العسكريّ، كأدعية شهر رمضان ودعاء الافتتاح والاختتام واليوم الثالث عشر منه، ودعاء العهد والندبة، والزيارات المختلفة لمراقد أهل البيت (ع) وزيارة سرداب الغيبة في سامرّاء. وهي أدعية وزيارات مؤلّفة، بصورة مستقلّة، أو ملفّقة، من مجموعة روايات، أو أدعية عامّة مضاف إليها اسم المهديّ.

وممّا يميّز هذه الأدعية والزيارات الّتي تتحدّث عن المهديّ وتذكر اسمه بالتحديد، بعد أن تسرد أسماء الأئمّة السابقين، واحداً واحداً، أنها تخلو من ذكر السند، وتعتمد على الإرسال التامّ، وهي صادرة عن عثمان بن سعيد العمريّ، (النائب الأول)، أو ابنه محمّد بن عثمان العمريّ، (النائب الثاني)، أو الحسين بن روح النوبختيّ، (النائب الثالث)، أو محمّد ابن جعفر الحميريّ الّذي كان أحد مساعدي العمريّ في مدينة قم.

وقد روى السّيد ابن طاووس في *مهج الدعوات* دعاء يقول إنّه يصلح لأيّام الغيبة، يقول إنّه رأى في المنام من يعلّمه إياه[٦٦]!

وقد روى المجلسيّ، بالإسناد إلى عليّ بن محمّد بن عبد الرحمن البشريّ، قال: «دخلت مسجد صعصعة، (في الكوفة)، وإذا برجل عليه ثياب الحجاز وعِمّته كعِمّتهم، قاعد يدعو بهذا الدعاء: اللهم يا ذا المنن السابغة... ثمّ سجد طويلاً وقام وركب الراحلة وذهب، فقال صاحبي: هو واللّه صاحب الزمان»[٦٧].

٤) الطقوس والقصص المرتبطة برؤية المهدي وبالإضافة إلى الأدعية والزيارات الواردة حول المهديّ، هناك بعض الطقوس المعتادة الّتي تلعب هي الأخرى دوراً إعلامياً مهمّاً في تكريس الاعتقاد بنظرية وجود المهديّ وتحويلها إلى «حقيقة راسخة»

---

(٦٥) راجع: إبراهيم بن المحسن الكاشاني، *الصحيفة المهدية*؛ ص ٩٧؛ الشيخ عباس القمي، *مفاتيح الجنان*، ص ٥٨٨؛ الشيخ الطبسي، *الشيعة والرجعة*، ص ٢٠٢؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، المجلد ١٨، ص ٤٣٩.

(٦٦) راجع: محمد تقي الموسوي الأصفهاني، *مكيال المكارم في فوائد الدعاء للقائم*، ص ١٠١.

(٦٧) الكاشاني، *الصحيفة المهدية*، ص ١٣٨.

في أذهان الشيعة، وذلك، مثلاً، كالقيام وأداء التحيّة والانحناء عند سماع اسم القائم، وهو ما يفعله عامّة الشيعة المتديّنين اليوم ومنذ زمن طويل، الأمر الّذي يبعث على الاحترام والخشوع والرهبة والتحسّس بوجود المهديّ، والتعامل معه كأنّه حيّ وحاضر في الأوساط.

وتلعب القصص الكثيرة الّتي يتداولها العامّة والخاصّة من الشيعة حول رؤية بعض الناس أو العلماء للمهديّ ولقائهم به، وهي قصصٌ يسرد المجلسيّ كمّيةً كبيرة منها في موسوعته **بحار الأنوار** (الجزء ٥١) ـ تلعب دوراً كبيراً أيضاً في تعزيز نظرية المهديّ، وتحويلها إلى قصّة قريبة من الواقع، خاصّة وأنها تُروى عن مجموعة من الزهّاد والعبّاد والعلماء البارزين.

وهناك مسجد شهير في الكوفة في العراق يُعرف بمسجد السهلة، يشتهر بأنه مسجد الإمام المهديّ، وأنّ من يدأب على الصلاة فيه أربعين ليلة أربعاء فإنّه يحظى برؤية المهديّ، وتوجد بعض المساجد هنا وهناك في العراق تعرف بـ«مقامات المهديّ» حيث يقال إنّه قد شوهد، (الإمام)، في تلك الأماكن وهو يصلّي فبنى فيها مساجد، وإنّ هذه المساجد أو المقامات تلعب هي الأخرى دوراً إعلامياً في تعزيز الإيمان بالنظرية المهدوية الإثني عشرية، وتحويلها من فرضية إلى واقع ماديّ يعيشه الناس وينظرون إليه بأعينهم.

وهكذا يلعب الإعلام المهدويّ، بكلّ فقراته وفروعه، دوراً كبيراً في تعزيز نظرية «وجود الإمام المهديّ» وترسيخها بين أوساط الشيعة، وتحويلها من فرضية وهمية إلى «حقيقة بديهية» لا تقبل الجدال!

تطوّر الفكر السّياسي الشّيعي في عصر الغيبة

الجزء الثالث

الآثار السلبيّة لنظريّة الغيبة

المبحث الأول
نظرية التقية والانتظار

تأثّر الفكر السياسيّ الشيعيّ بنظرية وجود الإمام المهديّ، محمّد بن الحسن العسكريّ، تأثّراً كبيراً، واتّسم لقرون طويلة بالسلبية المطلقة، وذلك لأنّ هذه النظرية قد انبثقت من رحم النظرية الإمامية الّتي تحتّم وجود إمام معصوم معيَّن من قبل اللّه، ولا تجيز للأمّة أن تعيّن أو تنتخب الإمام، لأنّه يجب أن يكون معصوماً، وهي لا تعرف المعصوم، الّذي ينحصر تعيينه من قبل اللّه. ولذلك اضطرّ الإماميّون إلى افتراض وجود الإمام الثاني عشر، بالرغم من عدم وجود أدلّة علمية كافية على وجوده.

وقد كان من الطبيعي أن يترتّب على ذلك، القولُ بالانتظار للإمام الغائب، وتحريمُ العمل السياسيّ، أو السعي لإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة... وهذا ما حدث بالفعل، حيث أحجم النوّاب الخاصّون عن القيام بأيّ نشاط سياسيّ في فترة الغيبة الصغرى، ولم يفكّروا بأيّة حركة ثورية، في الوقت الّذي كان فيه الشيعة الزيدية والإسماعيلية يؤسّسون دولاً في اليمن وشمالي إفريقيا وطبرستان.

لقد كانت نظرية الانتظار للإمام الغائب، بمعناها السلبيّ المطلق، تشكّل الوجه الآخر للإيمان بوجود الإمام المعصوم، ولازمة من لوازمها، ولذلك فقد اتّخذ المتكلّمون الّذين آمنوا بهذه النظرية موقفاً سلبياً من مسألة إقامة الدولة في عصر الغيبة، وأصرّوا على التمسّك بموقف الانتظار حتّى خروج المهديّ الغائب.

وبالرغم من قيام الدولة البويهية الشيعية في القرن الرابع الهجريّ، وسيطرتها على الدولة العبّاسية، فإنّ العلماء الإماميين ظلّوا متمسّكين بنظرية الانتظار وتحريم العمل السياسيّ، وقد

قال محمّد بن أبي زينب النعمانيّ، (توفّي سنة ٣٤٠ هـ)، في الغيبة: «إنّ أمر الوصيّة والإمامة بعهد من اللّه تعالى وباختياره، لا من خلقه ولا باختيارهم، فمن اختار غير مختار اللّه وخالف أمر اللّه سبحانه، وَرَدَ مورد الظالمين والمنافقين الحالّين في ناره»[1].

وقال في باب «ما أُمر الشيعة به من الصبر والكفّ والانتظار للفرج وترك الاستعجال بأمر اللّه وتدبيره» بعدما ذكر سبع عشرة روايةً حول التقية والانتظار في عصر الغيبة: «أنظروا، يرحمكم اللّه، إلى هذا التأديب من الأئمّة (ع) وإلى أمرهم ورسمهم في الصبر والكفّ والانتظار للفرج، وذكرهم هلاك المحاضير والمستعجلين، وكذب المتمنّين، ووصفهم نجاة المسلّمين، ومدحهم الصابرين الثابتين، وتشبيههم إيّاهم على الثبات بثبات الحصون على أوتادها، فتأدّبوا، رحمكم اللّه، وامتثلوا أمرهم، وسلّموا لهم ولا تتجاوزوا رسمهم، ولا تكونوا ممّن أرداه الهوى والعجلة، ومال به الحرص عن الهدى والمحجّة البيضاء»[2].

وكان من تلك الروايات الّتي اعتمد عليها محمّد بن أبي زينب النعمانيّ، في تنظيره لفكرة الانتظار، ما رواه عن أبي جعفر الباقر (ع) أنّه قال:

«إلزم الأرض، لا تحرّكنّ يدك ولا رجلك أبداً حتّى ترى علامات أذكرها لك... وإيّاك وشذّاذ آل محمّد، فإنّ لآل محمّد وعليّ رايةً ولغيرهم رايات، فالزم الأرض ولا تتبع منهم رجلاً أبداً حتّى ترى رجلاً من ولد الحسين معه عهدُ النبيّ ورايتُه وسلاحُه... فالزم هؤلاء أبداً وإيّاك ومَنْ ذكرتُ لك.

«أوصيك بتقوى اللّه، وأن تلزم بيتك وتقعد في دهماء هؤلاء الناس، وإيّاك والخوارج منّا فإنّهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء.

«أنظروا إلى أهل بيت نبيّكم، فإن لبدوا فالبدوا، وإن استصرخوكم فانصروهم، تُؤْجروا، ولا تستبقوهم فتصرعكم البلية.

«كلّ راية ترفع قبل راية المهديّ فصاحبها طاغوتٌ يُعبد من دون اللّه.

«كلّ بيعة قبل ظهور القائم فإنّها بيعة كفر ونفاق وخديعة.

«واللّه لا يخرج أحدٌ منّا قبل خروج القائم، إلّا كان مَثَلُه كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به».

---

(١) النعماني، الغيبة، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

وهكذا روى النعمانيّ في *الغيبة* عن أهل البيت أن «من ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منّا». وروى الصدّوق عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «من مات منكم على هذا الأمر منتظراً كان كمن في فسطاط القائم»[3]. وروى عن الرّضا (ع) أنه قال: «ما أحسن الصبر وانتظار الفرج؟... أما سمعت قول اللّه عز وجل: ﴿فارتقبوا إنّي معكم رقيب﴾ (هود ١١: ٩٣) وقوله ﴿وانتظروا إنّي معكم من المنتظرين﴾ (الأعراف ٧: ٧١) فعليكم بالصبر فإنّه إنّما يجيء الفرج على اليأس، وقد كان مَنْ قبلكم أصبرَ منكم»[4]، «إنّ من عرف بهذا الأمر ثمّ مات قبل أن يقوم القائم كان له أجر من قُتل معه»[5].

وقال الشيخ الصدّوق، (توفّي سنة ٣٨١هـ)، في كتاب *الاعتقادات*، (الباب الخامس والثلاثين): «لا قائم غير المهديّ، وإن طالت الغيبة بعمر الدنيا، لأنّ النبيّ أشار إلى اسمه ونسبه وبشّر به». وأفتى، بناءً على هذه النظرية قائلاً: «التقيّة واجبة... وتركُها لا يجوز حتّى خروج القائم، ومن يتركها قبل خروج القائم فإنّه خارج من دين الإمامية ومخالف للّه والرسول والأئمّة»[6]. كما أفتى بنفس الحكم في كتاب *الهداية*، (ص ٤٧)، حيث قال: «التقيّة فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه، وقال الصادق: خالطوا الناس بالبرّانية وخالفوهم بالجوّانية ما دامت الإمرة صبيانية... والتقيّة واجبة لا يجوز تركُها إلى أن يخرج القائم، فمن تركها فقد دخل في نهي اللّه عزّ وجلّ، ونهي رسوله والأئمّة (ع) ويجب الاعتقاد أنّ حجّة اللّه في أرضه وخليفته على عباده في زماننا هذا هو القائم المنتظر ابن الحسن... ويجب أن يعتقد أنّه لا يجوز أن يكون القائم غيره بقي في غيبته ما بقي، ولو بقي عمر الدنيا لم يكن القائم غيره».

وقال الصدّوق في *إكمال الدين*: «... علينا فعلُ ما نؤمر به، وقد دلّت الدلائل على فرض طاعة هؤلاء الأئمّة الأحد عشر الّذين مضوا، ووجب القعود معهم إذا قعدوا والنهوض معهم إذا نطقوا، فعلينا أن نفعل في كلّ وقت ما دلّت الدلائل على أن نفعله»[7].

وهكذا علّق الشيخ المفيد، (توفّي ٤١٣هـ)، مسؤولية الإصلاح على الإمام المهديّ الّذي

---

(٣) الصدوق، *الغيبة*، ص ٣٥٧.

(٤) *المصدر نفسه*، ص ٥٣٨.

(٥) *المصدر نفسه*، ص ٢٧٧.

(٦) الصدوق، *الاعتقادات*، الباب ٣٩.

(٧) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٨١ - ٨٢.

قال عنه إنه غائب بسبب الخوف من الظالمين، فقال: «إنّه إذا غاب الإمام للخوف على نفسه من القوم الظالمين فضاعت لذلك الحدود وانهملت به الأحكام، ووقع به في الأرض الفساد، فكان السبب لذلك فعل الظالمين دون اللّه عزّ وجلّ اسمه، وكان المأخوذون بذلك المطالبين به دونه»[8].

وكان السّيد المرتضى علم الهدى، (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ)، يعتقد أن مهمّة نصب الأئمّة تقع على عاتق اللّه وليس على عاتق الأمّة، وأن ذلك لا يسوغ لها. ومن هنا فقد حرم السعي لتنصيب الإمام وتشكيل الحكومة في عصر الغيبة «لأنّ ذلك ليس بأيدينا وإنّما بيد اللّه» وأوجب الانتظار، وقال: «ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته»[9].

وقال في **الشافي**: «إعلم أنّ كلامنا في وجوب النصّ وأنّه لا بدّ منه، ولا يقوم غيره في الإمامة مقامه... كافٍ في فساد الاختيار، لأنّ كلّ شيء أوجب النصّ بعينه فهو مبطل للاختيار. واعلم أنّ الذي نعتمده في فساد اختيار الإمام هو بيان صفاته الّتي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختصّ علّام الغيوب تعالى بالعلم بها كالعصمة والفضل في الثواب والعلم على جميع الأمّة، لأنّه لا شبهة في أنّ هذه الصفات لا تستدرك بالاختيار، ولا يوقف عليها إلّا بالنصّ.

«ولا يمكن أن يقال بصحّة الاختيار مع هذه الصفات، لأنّ ذلك تكليف قبيح... لما لا دلالة عليه ولا أمارة تميّز الواجب من غيره.

«وممّا يمكن أن يعتمد في فساد الاختيار أن العاقدين للإمامة يجوز أن يختلفوا فيرى بعضهم أن الحال يقتضي أن يعقد فيها للفاضل، ويرى آخرون أنها تقتضي العقد للمفضول، وهذا ممّا لا يمكن»[10].

وقال الشيخ الطوسيّ في **تلخيص الشافي**: «وممّا يدلّ على وجوب النصّ أو ما يقوم مقامه من المعجز، أنّا قد دللنا على أن الإمام لا بدّ أن يكون أفضل الخلق عند اللّه تعالى، وأعلاهم منزلة في الثواب، وفي حال ثبوت إمامته، وإذا ثبت كونه كذلك، ولم يمكن التوصّل إليه بالأدلّة ولا بالمشاهدة، وجب النصّ أو المعجز»[11].

---

(٨) المفيد، الرسالة الأولى في الغيبة، من عدة رسائل، ص ٢٧٢.

(٩) المرتضى، **الشافي**، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(١٠) **المصدر نفسه**، ج ٤، ص ٦.

(١١) **تلخيص الشافي**، ج ١، ص ٢٦٩.

وقد رفض العلّامة الحلّي في *الألفين* فكرة قيام الأُمّة بنصب الإمام واختياره عبر الشورى[12]، واعتبر إسناد أمر الإمامة إلى اختيار الأمّة خلافاً لقول اللّه تعالى ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّه ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم﴾ (الأحزاب ٣٣: ٣٦) وإنّه تقديم بين يدي اللّه ورسوله، وقد نهى اللّه عن ذلك[13]. ورأى في إسناد مهمّة اختيار الإمام إلى الأُمّة فتح باب عظيم للفساد ينافي الحكمة الإلهية، لأنّ كلّ واحد من الأُمّة يختار رئيساً، وهذا ما يؤدّي إلى الفتنة والهرج والمرج والتغلّب والمقاهرة[14]. وقال: لا طريق إلى الإمامة إلّا بالنصّ بقول النبي (ص) أو الإمام، أو بخلق المعجز على يده[15].

وقد أسهب العلّامة الحلّيّ، في *الألفين*، في استعراض الأدلّة الّتي تنقض نظرية الشورى، وأكّد على ضرورة تعيين الإمام العالم المعصوم من قِبَل اللّه تعالى، ولم يبحث في كتابه أدلّة إثبات الإمامة الإلهية للأئمّة الإثني عشر فقط، وإنّما بحث حرمة الإمامة لغيرهم بشكل مطلق، وألقى باللوم لعدم القدرة على تشكيل الدولة في فترة الغيبة على الّذين تسبّبوا في إخافة الإمام المهدي واضطرّوه للغيبة[16]. وقال بصراحة: «إنّ رئاسة غير المعصوم في الدين والدنيا جالبة لخوف المكلّف... ولا شيء من غير المعصوم بإمام»[17].

وبناءً على ذلك، قال الميرزا محمّد تقي الأصفهانيّ، (توفّي ١٣٤٨هـ)، في *مكيال المكارم في فوائد الدعاء للقائم*: «لا يجوز مبايعة غير النبيّ والإمام... إذ لو بايع غيره جعل له شريكاً في المنصب الّذي اختصّه اللّه تعالى به، ونازع اللّه في خيرته وسلطانه، قال تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّه ورسولُه أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (الأحزاب ٣٣: ٣٦). وقد ورد في تفسير قوله تعالى ﴿ولقد أوحيَ إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت لَيَحْبَطَنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين﴾ (الزمر ٣٩: ٦٥) روايات بأن المراد هو لئن أشركت في الولاية غير عليّ.

«وقد تبيّن من ذكرنا عدم جواز مبايعة أحد من الناس من العلماء وغيرهم لا بالاستقلال

---

(١٢) الحلّي، *الألفين*، ص ٣٥.

(١٣) *المصدر نفسه*، ص ٣٧.

(١٤) *المصدر نفسه*، ص ٣٨ و ٤١.

(١٥) *المصدر نفسه*، ص ٣٥.

(١٦) *المصدر نفسه*، ص ٤٠٤ و ٤٠٥.

(١٧) *المصدر نفسه*، ص ٣٥٧.

ولا بعنوان نيابتهم عن الإمام في زمن الغيبة، لما قدّمناه من أنّ ذلك من خصائصه ولوازم رياسته العامّة، وولايته المطلقة، وسلطنته الكلية، فإنّ بيعته بيعة اللّه»[18].

وأضاف: «ويدلّ على عدم جوازه مضافاً إلى ما عرفت من كونه من خصائص الإمام وكون أمور الشرع توقيفية ما روى في **بحار الأنوار**، (ج٣ ص ٨) وفي **مرآة الأنوار** عن المفضّل بن عمر بن الصادق (ع) أنّه قال: يا مفضل كلّ بيعة قبل ظهور القائم فبيعة كفر ونفاق وخديعة، لعن اللّه المبايع بها والمبايَع له». وهذا كما ترى صريح في عدم جواز مبايعة غير الإمام من غير فرق بين كون المبايع له فقيهاً أو غير فقيه، ومن غير فرق بين أن يكون البيعة لنفسه أو بعنوان النيابة عن الإمام»[19].

وقال الأصفهانيّ: «ويؤيّد ما ذكرنا من كون المبايعة بالمعنى المذكور من خصائص الإمام ولوازم رياسته العامّة وولايته المطلقة وعدم جوازه لغيره، أمور:

«منها أنه لم يعهد ولم ينقل في زمان أحد من الأئمّة تداول المبايعة بين أصحابهم.

«ومنها أنّه لم يرد منهم (ع) إذنٌ في مبايعة غيرهم من أصحابهم بنيابتهم.

«ومنها عدم معهودية ذلك في ألسنة العلماء ولا في كتبهم، ولم ينقل في آدابهم وأحوالهم وأفعالهم، بل لم يكن معهوداً في سائر المؤمنين، من زمن الأئمّة إلى زماننا، أن يبايعوا أحداً بعنوان أنّ بيعته بيعة الإمام.

«ومنها ما تقدّم من المجلسيّ في **بحار الأنوار**، (ج ١٠٢، ص ١١١، باب ٧، من الطبعة الحديثة)، بعد ذكر دعاء تجديد العهد والبيعة في زمان الغيبة، أنّه قال: وجدت في بعض الكتب القديمة بعد ذلك: ويصفق بيده اليمنى على اليسرى فانظر كيف جوّز أن يصفّق بيده على يده، ولم يجوّز مصافقة الغير»[20].

واستنتج الأصفهانيّ صاحب **مكيال المكارم**: «أقول: فمن جميع ما ذكرنا وغيره يحصل الجزم بأنّ المبايعة من خصائص النبيّ والإمام، ولا يجوز لأحد التصدّي لذلك إلّا من جعله النبيّ أو الإمام نائباً له في ذلك.

«فإن قلتَ: بناءً على القول بثبوت الولاية العامّة للفقيه يمكن أن يقال بأنّ الفقهاء خلفاء

---

(١٨) الأصفهاني، **مكيال المكارم**، ج ٢، ص ٢٣٨.

(١٩) **المصدر نفسه**، ص ٢٣٩.

(٢٠) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٠.

الإمام ونوّابه، فيجوز لهم أخذ البيعة من الناس نيابةً عن الإمام، ويجوز للناس مبايعتهم. قلتُ: أمّا أولاً، فالولاية العامّة غير ثابتة للفقيه، وأمّا ثانياً، فإنّما هي فيما لم يكن مختصّاً بالنبيّ والإمام، وقد ظهر من الروايات، دليلاً وتأييداً، اختصاص المبايعة بهما، فليس للنائب العامّ نيابة في هذا المقام. وهذا نظير الجهاد حيث إنّه لا يجوز إلّا في زمان حضور الإمام وبإذنه، أمّا في مثل زماننا هذا فجواز المبايعة على وجه المصافقة ممّا لا دليل له، فهي من البدع المحرّمة الّتي توجب اللعنة والندامة»[٢١].

■

المبحث الثاني

الموقف السلبي من الاجتهاد وولاية الفقيه

المطلب الأول

الموقف السلبي من الاجتهاد وقد رفض أولئك العلماء الّذين التزموا بنظرية التقية والانتظار، أيَّ بديل للإمام المعصوم الغائب، المهديّ المنتظر، حتّى لو كان فقيهاً عادلاً، وذلك لأنهم كانوا يحرّمون الاجتهاد والعمل بالقياس والأدلّة الظنّية، ويشترطون حصول العلم اليقين بأحكام الدين من أهل البيت (ع)، وذلك عبر الأخبار الواردة عنهم. وقد روى القاسم ابن العلاء، وكيل الإمام المهديّ في أذربيجان، رواية عن الإمام عليّ بن الحسين يقول فيها: «إنّ دين اللّه عزّ وجلّ لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلّا بالتسليم، فمَنْ سلّم لنا سلم ومن اقتدى بنا هُدي، ومن كان يعمل بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً ممّا نقوله أو نقضي به حرجاً فقد كفر بالّذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم، وهو لا يعلم» وقد نقلها الشيخ الصدّوق في كتابه *اكمال الدين*[٢٢].

وألّف سهل النوبختيّ، في القرن الثالث الهجريّ، كتابين في *ابطال القياس ونقض اجتهاد الرأي*. كما كتب ابن أخته، الحسن بن موسى النوبختيّ، كتاباً في الموضوع نفسه، وكتاباً آخر في *خبر الواحد والعمل به*، وكلّ هذه الكتب تدور في مجال العمل

---

(٢١) *المصدر نفسه*، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٢٢) الصدوق، *اكمال الدين*، ص ٣٢٤.

بالأخبار، ولم تتجاوز لكي تفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكي يشمل القياس، أو القياس العلميّ واستنباط روح الشريعة الإسلامية واستحداث المسائل الجديدة.

وروى الكلينيّ في **الكافي** حديثاً عن الإمام الصادق جاء فيه: «المداومة على العمل في اتّباع الآثار والسنن، وإنْ قلّ، أرضى للّه وأنفع عدّةً في العاقبة من الاجتهاد في البدع واتّباع الأهواء». ونقل النعماني ابن أبي زينب في تفسيره حديثاً عن الإمام الصادق جاء فيه: «وأمّا الردّ على من قال بالاجتهاد، فإنّهم يزعمون أنّ كلّ مجتهد مصيب... على أنّهم لا يقولون إنّهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحقّ عند اللّه عزّ وجلّ، لأنّهم في حال اجتهادهم، ينتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد». ومن هنا اقتصر العلماء الأوائل على رواية الأخبار، ولم يعرفوا معنى الاجتهاد بالمعنى المتعارف عليه اليوم. وبالرغم من محاولة العمانيّ وابن جنيد الإسكافيّ، فتح باب الاجتهاد في القرن الرابع، إلّا أن الجوّ العامّ كان يرفض أيّ نوع من الاجتهاد، وذلك انسجاماً مع نظرية الإمامة الإلهية الّتي تحصر العمليّتين، التشريعية والتنفيذية، في الأئمّة المعصومين المعيّنين من قِبَل اللّه.

وقد أدّى الموقف السلبيّ من الاجتهاد إلى حدوث أزمة في التشريع عند المدرسة الإمامية/الإخبارية، واشتدّت هذه الأزمة مع انقطاع أي اتّصال بالإمام الغائب في ظلّ الغيبة الكبرى، ومع ذلك فقد استمرّ الإماميون/الإخباريون بالالتزام بنظرية التقيّة والانتظار، في مجال التشريع، لأنّهم كانوا يحصرون ذلك في الإمام المعصوم الغائب.

وقد اتّخذ عبد الرحمن بن قبّة من الحديث النبويّ الّذي يقول: «إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي... ألا وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض» دليلاً على حتمية علم أهل البيت بالكتاب وعلم الدين كلّه، واستنتج ضرورة التمسّك بهم وأخذ العلم منهم فقط[٢٣].

كما اعتمد الشيخ الصدّوق، (توفّي ٣٨١هـ)، على ذلك الحديث وأكّد أنّ علم أهل البيت علمّ يقينيّ يكشف عن مراد اللّه عزّ وجلّ، كعلم رسول اللّه (ص) وليس علماً قائماً على الاستخراج والاستنباط والاستدلال. ونفى الصدّوق إمكانية معرفة تأويل القرآن بالاستنباط لأي أحد غير أهل البيت[٢٤].

---

(٢٣) الصدوق، *إكمال الدين*، ج ١، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٢٤) *المصدر نفسه*، ص ٦٤ و١٠٠.

وهكذا حصر الشيخ المفيد أدلة جميع الأحكام في منابع ثلاثة هي: الكتاب والسُنّة وأقوال الأئمّة من أهل البيت (ع)[٢٥].

وأنكر المفيد على أوائل المجتهدين، (العماني وابن جنيد)، اشتغالهم عن حمل الآثار بالرأي والاستحسان وهجرانهم من أمر اللّه تعالى بصلته، وأخذ معالم الدين عنه وعن عترة نبيه[٢٦].

وألّف المفيد كتابين في الردّ على أستاذه ابن الجنيد الّذي كان يحاول الاجتهاد.

وأكّد السيّد المرتضى في **الشافي**، بطلان الاجتهاد، واستدلّ على ذلك بأنّ الاجتهاد في الشريعة هو طلب غلبة الظنّ فيما لا دليل عليه، والظنّ لا مجال له في الشريعة، ولا يصحّ أن يطلب في الظنّ تحريم شيء منها أو تحليله، لأنّ الشريعة مبنيّة على ما يعلمه اللّه تعالى من مصالحنا الّتي لا عهد لنا فيها، ولا عادة ولا تجربة. وقال: «إنّ الاجتهاد والقياس لا يثمران فائدة ولا ينتجان علماً، فضلاً عن أن تكون الشريعة محفوظة بهما»[٢٧].

وقد شكا الشيخ الطوسيّ في مقدمة **المبسوط** من قلّة رغبة هذه الطائفة في الاجتهاد، وترك عنايتهم به، لأنّهم ألّفوا الأخبار، وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى إنّ مسألة لو غيّر ألفاظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها. ولكنه قال في تلخيص **الشافي**: «أمّا القياس وأخبار الآحاد والاجتهاد، فقد بيّنّا أنّه لا يجوز التعبّد به، وأمّا رجوع العامّي إلى العالِم، فعندنا أنّه لا يجوز أن يقلّد غيره، بل يلزمه طلب العلم من الجهة الّتي تؤدّي إلى العلم، ولو أجزنا ذلك لم يشبه أمره أمر الإمام، لأنّه إنّما جاز ذلك من حيث لم يكن حاكماً فيه، بل لزمه تقليد العالِم والعمل به»[٢٨].

وبالرغم من ممارسة العلّامة الحلّي، (توفّي ٧٦٢هـ)، للاجتهاد في كثير من أبواب الفقه، إلّا أنّه نفى الحجّية عن القياس، ورفض الاعتماد على أخبار الآحاد، وقال إنها لا تصلح لإفادة الشريعة، لقوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾ (يونس ١٠: ٣٦)[٢٩].

---

(٢٥) المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٨٠.

(٢٦) المفيد، **المسائل الصاغانية**، ص ٤٦.

(٢٧) المرتضى، **الشافي**، ج ١، ص ١٦٩.

(٢٨) الطوسي، **المبسوط**، ص ٢٤٠.

(٢٩) الحلي، **الالفين**، ص ٦٥.

واشترط الحلّيّ: «العلم بالأحكام يقيناً لا ظنّاً بالاجتهاد، لأنّ المصيب واحد، وقد تتعارض الأدلّة وتتساوى الأمارات ويستحيل الترجيح بلا مرجّح، وتتساوى أحوال العلماء بالنسبة إلى المقلّدين، فلا بدّ من عالم بالأحكام يقيناً لا ظنّاً بالأمارة، ليرجع إليه من يطلب العلم ويطلب الصواب يقيناً»[٣٠].

وقال: «إنّ تحصيل الأحكام الشرعية في جميع الوقائع من الكتاب والسُّنَّة وحفظها... لا بدّ له من نفس قدسية تكون العلوم الكسبية بالنسبة إليها كفطرية القياس، معصومة عن الخطأ، ولا يقوم غيرها مقامها في ذلك، إذ الوقائع غير متناهية، والكتاب والسّنّة متناهيان، ولا يمكن أن تكون هذه النفس لسائر الناس... فتعيَّن أن تكون لبعضهم وهو الإمام»[٣١].

وقال: «الوقائع غير محصورة... والكتاب والسُّنَّة لا يفيان بها... فلا بدّ من إمام منصوب من قِبَل اللّه تعالى معصوم من الزلل والخطأ، يعرّفنا الأحكام ويحفظ الشرع، لئلّا يترك بعض الأحكام أن يزيد فيها عمداً وسهواً أو يبدّلها»[٣٢].

وانطلاقاً من هذا الفكر الإماميّ الرافض للاجتهاد والمجتهدين، شنّ الميرزا محمّد أمين الأستراباديّ، (توفّي سنة ١٠٣٦هـ)، في *الفوائد المدنية*، حملة شعواء ضدّ أنصار المدرسة الاجتهادية الأصولية الّتي راجت في الدولة الصفوية وقال: «إن الروايات الّتي ذكرها قدماء أصحابنا الإخباريّين، كالشيخين الأعلمين الصدوقين، والإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكلينيّ، كما صرّح به في أوائل كتاب *الكافي*، وكما نطق به في باب حرمة الاجتهاد والتقليد، وفي وجوب التمسّك بروايات العترة الطاهرة (ع) المسطورة في تلك الكتب المؤلّفة بأمرهم»[٣٣].

وقال: «الصواب عندي مذهب قدمائنا الإخباريّين وطريقتهم... أمّا مذهبهم فهو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قِبَله تعالى، حتّى أرش الخدش، وأن كثيراً ممّا جاء به (ص) من الأحكام وما يتعلّق بكتاب اللّه أو سُنة نبيه (ص)، من نسخ أو تقييد وتخصيص وتأويل، مخزون عند العترة الطاهرة (ع)، وأنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية، وأنّه لا سبيل لنا فيما

---

(٣٠) *المصدر نفسه*، ص ٢٠.

(٣١) *المصدر نفسه*، ص ١٧.

(٣٢) *المصدر نفسه*، ص ١٨.

(٣٣) الأسترابادي، *الفوائد المدنية*، ص ٤٠.

لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية، أصلية كانت أو فرعية، إلّا السماع من الصادقَين (عليهما السلام)، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب اللّه، ولا ظواهر السنن النبوية، ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم السلام) بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما؛ وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على اللّه وافترى، وإن أصابه لم يؤجر؛ وأنّه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلّا بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقّف، وأن اليقين المعتبر فيهما قسمان: يقين متعلّق بأنّ هذا حكم اللّه في الواقع، ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن معصوم، فإنّهم (عليهم السلام) جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم (عليه السلام) وإن كان وروده في الواقع من باب التقيّة، ولم يحصل لنا منه ظنّ بما هو حكم اللّه تعالى في الواقع، والمقدّمة الثانية متواترة معنى عنهم»[٣٤].

المطلب الثاني

الموقف السلبي من ولاية الفقيه كان من البديهيّ، بعد قول الإمامية بحرمة الاجتهاد في ظلّ الغيبة، أن يتّخذوا موقفاً سلبياً من نظرية ولاية الفقيه، وذلك لفقدان شرط العلم الإلهيّ والعصمة في العلماء والمجتهدين.

وإذا كان بعض العلماء قد مال، منذ بداية القرن الخامس الهجريّ، إلى فتح باب الاجتهاد شيئاً فشيئاً، فإنّ الموقف العامّ للعلماء الأوائل، وربّما لبعض العلماء حتّى اليوم، ظلّ سلبياً من مسألة ولاية الفقيه، وقيام الفقهاء بتشكيل الدولة في عصر الغيبة. فقد كان الفكر الإماميّ القديم إخبارياً يرفض الاجتهاد، وقد رفض نظرية ولاية الفقيه لأنّها تقوم على الاجتهاد، والاجتهاد من مختصّات الأئمّة المعصومين.

وكان الموقف السلبيّ الّذي اتّخذه أولئك العلماء يبتني على أمرين:

الأول: هو الإيمان باشتراط العصمة والعلم الإلهيّ والنصّ في الإمام، (أي الحاكم أو الرئيس)، والإيمان بوجود الإمام المعصوم العالِم المنصوص عليه من قبل اللّه وغيبته، (وهو المهديّ المنتظر محمّد بن الحسن العسكريّ).

الثاني: الإيمان بحرمة الاجتهاد وحرمة تصدّي غير المعصوم المعيَّن من قبل اللّه، للأمور السياسية.

---

(٣٤) الأسترابادي، *الفرائد المدنية*، ص ٤٧ - ٤٨.

ومن هنا فقد رفض المتكلّمون الإماميون الأوائل دعوة المعتزلة والشيعة الزيدية الّذين لم يكونوا يشترطون العصمة الإلهية، ولا النصّ في الإمام، إلى تبنّي نظرية ولاية الفقيه، خاصّة في ظلّ الغيبة الكبرى، الّتي لا صلة فيها بينهم وبين الإمام الغائب، ولكن الالتزام بنظرية الإمامة والتقية والانتظار منعهم من قبول ذلك، استناداً إلى فقدان الفقيه للعصمة والتعيين من اللّه، وتعارض نظرية ولاية الفقيه مع نظرية الإمامة الإلهية. ودار نقاش حامٍ بين الطرفين حول الموضوع، وقد نقله الشيخ الصدّوق في مقدّمة كتابه *إكمال الدين*، حيث نقل مقتطفات من كتاب *الأشهاد* لأبي زيد العلويّ، وكتاب عليّ بن أحمد بن بشّار حول الغيبة وولاية الفقيه، وردّ الشيخ عبد الرحمن بن قبّة عليهما. وقد استند ابن قبّة في رفضه لنظرية ولاية الفقيه على رفضه للاجتهاد، وحتمية وجود العالِم المفسّر للقرآن الكريم من أهل البيت، واستنتج ضرورة اشتراط العصمة في الإمام[٣٥].

وكان الشيخ ابن قبّة، (توفّي حوالى ٣٥٠هـ)، قد طالب الزيدية بالعودة إلى موضوع النصّ والشورى بعد وفاة رسول اللّه مباشرة، فإن ثبت هناك بالنصّ، فإنّ الخلافة والإمامة لا بدّ أن تثبت بالنصّ في كلّ زمان، وقال: «إذا ذكروا الحجّة الصحيحة فنقلها إلى الإمام في كلّ زمان، لأن النصّ إن وَجَبَ في زمن وَجَبَ في كلّ زمان، لأنّ العلل الموجبة له موجودة أبداً»[٣٦].

ولـمّا كانت الشورى المباشرة بعد الرسول باطلة، في نظر الزيدية والإمامية، فقد استصحب عبد الرحمن بن قبّة بطلانها في كلّ العصور، ومنها بطلانها في عصر الغيبة وأجاب بذلك عن سؤال الزيدية من الإمامية: لماذا لا تقيمون الحكومة في عصر الغيبة؟ لأنّ ذلك يتطلّب خروجاً على النصّ، وعودة إلى نظام الشورى الباطل في نظره. ورفض الشيخ ابن قبّة إقامة أيّة حكومة في عصر الغيبة حتّى تحت قيادة الفقهاء العدول، وقال: «ليس يقوم عندنا مقام الإمام إلّا الإمام»[٣٧].

وقد خاطب عبد الرحمن بن قبّة الشيعة الزيدية والمعتزلة الّذين عرضوا على الشيعة الإثني عشرية نظرية ولاية الفقيه قائلاً: «إنّنا نرضى من أخواننا بشيء واحد، وهو أن يدلّونا على رجل من العترة... لا يستعمل الاجتهاد والقياس في الأحكام السمعية، ويكون

---

(٣٥) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ٩٤ - ٩٥.

(٣٦) *المصدر نفسه*، ص ١٢٤.

(٣٧) *المصدر نفسه*، ص ٧٥.

مستقلاً كافياً حتّى نخرج معه، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على قدر الطاقة وحسب الإمكان، والعقول تشهد أنّ تكليف ما لا يطاق فاسد، والتغرير قبيح»[٣٨].

وأضاف الشيخ الصدّوق في مجال رفضه لنظرية ولاية الفقيه القائمة على الاجتهاد: «إن الإمامة لا يتمّ أمرها إلّا بالعلم بالدين، والمعرفة بأحكام ربّ العالمين، وأئمّة الزيدية قائلون في التأويل، أعني تأويل القرآن، على الاستخراج، وفي الأحكام على الاجتهاد والقياس، وليس يمكن معرفة تأويل القرآن بالاستنباط... وفيه أشياء لا يعرف المراد منها إلّا بتوقيف، مثل الصلاة والزكاة والحج.

«فإن قال قائل منهم: لم ينكر ما كان سببه أن يعرف بالتوقيف قد وقفه اللّه ورسوله عليه، وما كان سبيله أن يستخرج فقد وكل إلى العلماء وجعل بعض القرآن دليلاً على بعض، فاستغنينا بذلك عمّن تدعون من التوقيف والموقف؟

«قيل له: لا يجوز، لتعدّد الاحتمالات في الآية الواحدة، وليس يجوز أن يكون للمتكلّم الحكيم كلامٌ يحتمل مرادين متضادّين... إنّه لا بدّ للقرآن من مترجم يعلم مراد اللّه فيخبر به».

ونفى الصدّوق إمكانية معرفة تأويل القرآن بالاستنباط لأيّ أحد غير الأئمّة من أهل البيت[٣٩].

وقال السّيد المرتضى في *الشافي*: «لا بدّ من كون إمام معصوم في كلّ زمان، لأن أدلّة الشرع من كتابٍ وسنّةٍ لا تدلّ بنفسها، لاحتمالها عدّة وجوه، ولذلك اختلفوا في معناها مع اتّفاقهم في كونها دلالة، فلا بدّ من مبيّن عرف معناها اضطراراً من الرسول أو من إمام سواه... وقال: لسنا نقول إنّ جميع أدلّة الشرع محتملة غير دالّة بنفسها، بل فيها ما يدلّ إذا كان ظاهره مطابقاً لحقائق اللغة... ولا شبهة أنّ جميع أدلّة الشرع ليست بهذه الصفة، لأنّا نعلم أنّ في القرآن متشابهاً وفي السنّة محتملاً، وأنّ العلماء من أهل اللغة قد اختلفوا في المراد بهما ومالوا في مواضع إلى طريقة الظنّ والأولى، فلا بدّ والحال هذه من مبيّن للمشكل ومترجم للغامض، يكون قوله حجّة كقول الرسول (ص)... فلا بدّ من إمام مؤدٍّ

---

(٣٨) الصدوق، *إكمال الدين*، ص ١١٨.

(٣٩) *المصدر نفسه*، ص ١٠٠.

لترجمة النبيّ (ص) مشكل القرآن وموضح عمّا غمض عنّا من ذلك، فقد ثبتت الحاجة إلى الإمام»[٤٠].

وقد رفض الشيخ الطوسيّ نظرية ولاية الفقيه، اعتماداً على ضرورة علم الإمام، (أي الحاكم الإسلاميّ)، بجميع أحكام الدين علماً يقينياً قاطعاً، وقبح ولاية الفاقد للعلم[٤١].

ورفض فكرة اعتماد الإمام على الاجتهاد، أو الأخبار، أو استفتاء العلماء، أو التوقّف فيما لا يعلمه حتّى يتبيّن له الحكم الشرعيّ بأحد طرق العلم، واشترط حصول العلم الإلهيّ للإمام، وشكّك بصحّة الطرق الظنّية، كالقياس والاجتهاد، وكونها طريقاً للعلم الإلهيّ المطلوب في الإمام.

كما رفض فكرة تقليد الحكّام للعلماء، لعدم جواز التقليد أساساً، أو لعدم جواز التقليد لخصوص الحكّام، وضرورة حصول العلم اليقينيّ لديهم، وهو ما لا يمكن إلّا في الأئمّة المعصومين[٤٢].

وهكذا رفض الشيخ الطوسيّ أن يكون الحاكم مجتهداً أو مقلّداً للمجتهدين، واشترط أن يكون حاصلاً على العلم من اللّه، بالرغم من أن الطوسيّ وأستاذيه من قبل المرتضى والمفيد، كانوا قد فتحوا باب الاجتهاد ومارسوه... ولكنّهم لم يرتقوا بشرعيته إلى درجة صياغة نظرية دستورية تعتمد على ولاية الفقيه، بدلاً من الإمام المعصوم، حتّى في عصر الغيبة الّذي لم يكن بمقدور الشيعة فيه التوصّل إلى الإمام الغائب والتعاون معه على إقامة حكومة في الأرض.

وبالرغم من أنهم كانوا يعيشون في ظلّ الدولة البويهية الشيعية، إلّا أنّهم لم يستطيعوا إنتاج نظرية عصرية سياسية تلبّي متطلّبات الحياة، وأصرّوا على تكريس نظرية الانتظار السلبية وترديدها في مختلف كتبهم الفكرية والفقهية.

كما رفض العلّامة الحلّيّ بشدّة نظرية ولاية الفقيه، حيث قال في *الألفين*: «الوقائع غير محصورة، والكتاب والسنّة لا يفيان بها، فلا بدّ من إمام منصوب من قِبل اللّه تعالى، من

(٤٠) المرتضى، *الشافي*، ج ١، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.
(٤١) الطوسي، *تلخيص الشافي*، ج ١، ص ٢٣٦.
(٤٢) *المصدر نفسه*، ج ١، ص ٢٤٠.

الزلل والخطأ يعرّفنا الأحكام ويحفظ الشرع لئلّا يترك بعض الأحكام أو يزيد فيها عمداً أو سهواً أو يبدلها»[٤٣].

وقال: «المطلوب من الرئيس... العلم بالأحكام يقيناً لا ظنّاً بالاجتهاد»[٤٤].

ولمّا كان المجتهد يعتمد على الظنّ، فلم يسمح العلّامة الحلّي له بتولّي القيادة العامّة بالطبع، ومع أنّ العلّامة الحلّي، وسائر علماء الحلّة كانوا يقولون بنيابة الفقيه عن الإمام المهديّ في باب الخمس، ويمارسون بعض مهامّ الإمامة، أو يؤيّدون الحكّام الّذين كانوا يمارسون دور الإمام... فإنّ الحلّيّين ظلّوا، بصورة عامّة، يلتزمون بنظرية التقية والانتظار.

وبالرغم من قيام الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجريّ، وتأييد الشيخ عليّ الكركيّ لها فقد كان هنالك، في النجف، تيّار قويّ يعارض قيام الدولة الصفوية كما يرفض بشدّة نظرية النيابة العامّة، ويتمسّك بنظرية الانتظار، كلازمة من لوازم نظرية الإمامة الإلهية، ويرى في المحاولة الصفوية/الكركية انقلاباً على أهمّ أسس النظرية الإمامية، من حيث اشتراط العصمة والنصّ في الإمام، (الرئيس)، واستلاباً واغتصاباً لدور الإمام المعصوم، (المهديّ المنتظر الغائب). وكان يقود ذلك التيّار الشيخ إبراهيم القطيفيّ، الّذي أفتى بحرمة صلاة الجمعة، خلافاً للشيخ الكركيّ الّذي أفتى بإباحتها. وألّف رسالة خاصّة في حركة الخراج في الردّ على الشيخ الكركيّ، أسماها **السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج**، وأيّده في ذلك المقدّس الأردبيليّ، (توفّي ٩٩٣هـ)، الّذي كتب **تعليقات على خراجية المحقق الثاني**.

وبالرغم من قول الشيخ محمّد حسن النجفي في **جواهر الكلام**، بدرجة كبيرة من الولاية للفقيه، إلّا أنّه نفى إمكانية النيابة عن الإمام المهديّ في الثورة، وتأسيس الدول والحكومات، وقال في كتاب **القضاء**: «لم يأذنوا، (الأئمّة)، لهم، (للفقهاء)، في زمن الغيبة ببعض الأمور الّتي يعلمون عدم حاجتهم إليها كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك، مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلّا ظهرت دولة الحقّ»، (وخرج الإمام المهديّ).

وتوصّل النجفيّ، من خلال تحليله ذلك، إلى ضرورة الانتظار في عصر الغيبة... عصر التقية، وعدم جواز إقامة الدولة الإسلامية، بل عدم إمكانيتها.

---

(٤٣) الحلي، **الالفين**، ص ١٨.

(٤٤) **المصدر نفسه**، ص ٢٠.

المبحث الثالث

الموقف من عملية الإصلاح الاجتماعي

لقد انعكست نظرية الانتظار للإمام المهديّ الغائب، الّتي التزم بها المتكلّمون الإمامية في القرون الأولى، على مختلف جوانب الحياة السياسية في عصر الغيبة، وأوّلها الثورة والتغيير، أو عملية الإصلاح الاجتماعيّ، أو قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الّذي وضعه الإسلام لمكافحة الفساد الداخليّ، والوقوف أمام تهافت المسلمين وانهيارهم، أو سيطرة الفسّاق والظَّلَمة والطواغيت عليهم، والّذي يشمل العمل السياسيّ والإعلاميّ، واستعمال القوّة من قِبَل الدولة الإسلامية ضدّ المنحرفين والخارجين على القانون، أو من قِبَل الأمّة ضدّ كلّ من تسوّل له نفسه الخروج على القوانين الإسلامية من الحكّام والمحكومين.

وكان لا بدّ للّذين التزموا بنظرية التقية والانتظار أن ينظروا نظرة مختلفة إلى قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا كان هذا القانون بحدّ ذاته قانوناً واسعاً، وينطوي على مراحل إعلامية وسياسية وعسكرية، وأنّ مراحله العليا الّتي تقتضي استخدام القوة، منوطة بالسلطات الشرعية، فإنّ الّذين اعتقدوا بنظرية الانتظار وتحريم العمل السياسي في عصر الغيبة، كان عليهم أن ينظروا إلى ذلك القانون نظرة مختلفة، فيجيزوا المراحل الأوّلية منه فقط، ويعلّقوا المراحل العليا الّتي تستلزم استعمال القوة، خاصّة تلك الّتي تؤدّي إلى إراقة الدماء.

ومن هنا كانت فتاوى أولئك العلماء تُحجّم حدود استعمال قانون «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» باللسان واليد فقط، وترفض استعماله بما يؤدّي إلى إراقة الدماء. وفي هذا الصدد يقول الشيخ المفيد في **المقنعة**: «... وليس له القتل والجراح إلّا بإذن سلطان الزمان المنصوب لتدبير الأنام، فإن فقد الإذن بذلك لم يكن له من العمل في الإنكار إلّا بما يقع بالقلب واللسان من المواعظ، بتقبيح المنكر والبيان عمّا يستحقّ عليه من العقاب، والتخويف بذلك، وذكر الوعيد عليه، وباليد، ما لم يؤدِّ العمل بها إلى سفك الدماء، وما تولّد من ذلك من إخافة المؤمنين على أنفسهم والفساد في الدين، فإنْ خاف الإنسان من الإنكار باليد ذلك لم يتعرّض له، وإن خاف بإنكار اللسان أيضاً ما ذكره أمسك عن الإنكار به واقتصر على إنكاره بالقلب»[٤٥].

---

(٤٥) المفيد، **المقنعة**، ص ١٢٩.

ويقول الشيخ الطوسي في **النهاية**: «... وقد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس، وضربه من الجراحات، إلّا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلّا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة، (ويقصد الإمام المعصوم، المهديّ مثلاً)، فإنْ فقد الإذن من جهته اقتصر على الأنواع الّتي ذكرناها، (وهي القلب واللسان)، وإنكار المنكر يكون كذلك... فأمّا باليد فهو مشروط بالإذن من جهة السلطان»[٤٦].

ويقول القاضي عبد العزيز بن نحرير بن براج الطرابلسيّ (٤٠٠ - ٤٨١هـ) في **المهذب**: «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتصر على القلب واللسان، وقد يكون بالقتل والردع والتأديب والجراح والآلام على فعله، إلّا أنّ هذا الوجه لا يجوز للمكلّف الإقدام عليه إلّا بأمر الإمام العادل وإذنه له في ذلك، أو من نصبه الإمام، فإن لم يأذن له الإمام أو من نصبه في ذلك، فلا يجوز له فعله، ويجب عليه حينئذ الاقتصار على الوجه الّذي قدّمنا ذكره، (وهو القلب واللسان)، وهذا الوجه أيضاً لا يجوز فعله في إنكار المنكر إلّا بإذن الإمام أو من نصبه»[٤٧].

والتزم ابن إدريس بموقف الشيخ الطوسيّ، ونقل قوله في كتاب **الاقتصاد**: «إنّ الظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية: أن هذا الجنس من الإنكار، (القتل والجرح)، لا يكون إلّا للأئمّة، أو من يأذن له الإمام»[٤٨].

وقد تردّد المحقّق الحلّي في **شرائع الإسلام**، (ص ٣٤٣)، حول جواز الجرح والقتل في عصر الغيبة، فتساءل: «... ولو افتقر إلى الجراح والقتل هل يجب؟... قيل: نعم، وقيل: لا إلّا بإذن الإمام، وهو الأظهر». ولكن المحقّق جزم بالعدم في **المختصر النافع** حيث قال: «لو افتقر إلى الجراح أو القتل لم يجز إلّا بإذن الإمام أو من نصبه»[٤٩].

وقال الشهيد الأول في **الدروس**، (كتاب الحسبة): «أمّا الجرح والقتل فالأقرب تفويضهما إلى الإمام».

وقال المحقّق الكركيّ في **جامع المقاصد**: «لو افتقر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(٤٦) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٨٣.

(٤٧) ابن براج الطرابلسي، **المهذب**، ص ٣٤٢.

(٤٨) ابن إدريس، **الاقتصاد**، ص ١٦٠.

(٤٩) الحلي، **المختصر النافع**، ص ١١٥.

إلى الجراح أو القتل، ففي الوجوب مطلقاً أو بإذن الإمام، قولان، أحدهما قول السيد المرتضى: لا يشترط إذن الإمام، والثاني الاشتراط، لِما يخشى من ثوران الفتنة، وهو الأصحّ، فعلى هذا هل يجوز للفقيه الجامع للشرائط أن يتولّاه في زمان الغيبة، أم ينبغي بناؤه على جواز إقامة الحدود؟»[٥٠].

وقال الشيخ بهاء الدين العامليّ في **جوامع عباسي**: «إذا احتاج إلى الجرح، فيحتاج إلى إذن الإمام... الأصحّ أنه يحتاج إلى إذن الإمام»[٥١].

وقال الشيخ محمّد حسن النجفيّ في **جواهر الكلام**: «عدم جواز الجرح أو القتل إلّا بإذن الإمام، وكيف كان. فلو افتقر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟... قيل: نعم يجب، وقيل:... لا يجوز إلّا بإذن الإمام (ع) بل في **المسالك** هو أشهر، بل عن **الاقتصاد**: الظاهر من شيوخنا الإمامية أنّ هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة (ع) أو لِمن يأذن له الإمام (ع) فيه. وهو الأظهر، للأصل السالم عن معارضة الإطلاق المنصرف إلى غير ذلك»[٥٢].

وإلى جانب رأي هؤلاء العلماء كان ثمّة رأيٌ آخر ابتدأه السّيد المرتضى في القرن الخامس الهجريّ، وأيّده آخرون، قالوا بعدم الحاجة إلى إذن الإمام، وجواز ارتكاب القتل والجرح من قبل عامّة الناس، وسوف نتطرّق إلى آرئهم بالتفصيل في الفصل القادم. وربّما كان رأي العلماء الرافضين، الّذين اشترطوا إذن الإمام، على جانب من الموضوعية والصحّة، خوفاً من الوقوع في الفتنة وإجازة القتل والجّرح لكلّ أحد، ولكنّ الإشكال كان يكمن في تفسيرهم لـ«الإمام» بالإمام «المعصوم» الّذي هو الإمام المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ، وليس بالإمام المطلق الّذي يعني الرئيس والحاكم، أو الدولة، ولو كانوا قد فسّروا كلمة «الإمام» بالمعنى الثاني لكانوا توصّلوا إلى إقامة القانون بصورة كاملة، ولم يعلّقوا أيّ جزء منه في عصر الغيبة، وبما أنّهم قد فعلوا ذلك، وحصروا الحقّ الشرعيّ في إقامة الدولة في الإمام المعصوم الغائب، فقد كانوا مضطرّين إلى تجميد العمل بالجوانب الحيوية، والمراحل العليا من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(٥٠) الكركي، **جامع المقاصد**، ص ٤٨٨.

(٥١) بهاء الدين العاملي، **جوامع عباسي**، ص ١٦٢.

(٥٢) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ص ٣٨٣.

وبالرغم من قيام الشيخ الكركيّ بتزعّم الدولة الصفويّة روحياً، وإعطاء الملك الشيعيّ طهماسب بن إسماعيل إجازةً في الحكم باسم الإمام المهديّ، باعتباره، (الكركي)، نائباً عامّاً عنه، (المهدي)، إلّا أنه تردّد في تطبيق مرحلة القتل والجرح، واعتبر اشتراط إذْن الإمام أصحّ القولين، وذلك لأنّه لم يكن يعتقد بشرعية إقامة الدولة بصورة كاملة في عصر الغيبة كما يظهر من مجموع فتاواه المتعلّقة بالشؤون السياسية، والّتي سوف نستعرضها في الفصول التالية.

وعلى أيّ حال، فقد أدّى هذا الموقف السلبي من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى نشوء ظاهرة الانسحاب السياسيّ عند قطاع واسع من الشيعة الإمامية، وضعف المشاركة الشعبية في التغيير الاجتماعيّ، وقد تمثّل ذلك، بصورة جليّة، في إحجام عدد من الفقهاء الّذين تسلّموا زمام المرجعية الشيعية العامّة عن خوض العمل السياسي أو التصدّي للظَّلَمة والطواغيت.

ومن الواضح أنّ السبب الرئيسيّ كان يكمن في الموقف السلبيّ من تشكيل الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، وتحريم مزاولة العمل السياسيّ، بعيداً عن دائرة الإمام المعصوم، فبالرغم من قول كثير من الفقهاء بنظرية نيابة الفقيه العامّة، أو ولاية الفقيه، ومساهمتهم في التعاون مع بعض الدول «الشيعية» الّتي قامت في التاريخ، كالدولة البويهية والدولة الصفوية والقاجارية، إلّا أن كثيراً منهم ظلّ على موقفه السلبيّ من ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المقترنة بالجرح أو القتل، إلّا بإذن الإمام المعصوم أي الإمام المهديّ الغائب.

■

المبحث الرابع

الموقف من إقامة الحدود

وقد انعكست نظرية الانتظار الّتي التزم بها أولئك العلماء، أيضاً، على مسألة إقامة الحدود في عصر الغيبة، فبما أنّ المسلمين يجمعون على أن تنفيذ الحدود وإقامتها من مهامّ الإمام، أي الدولة، وبما أنّ أولئك العلماء كانوا يعتقدون أنّ الشخص الوحيد الّذي يحقّ له تأسيس الدولة الإسلامية هو الإمام المهديّ الغائب، فقد اضطرّوا إلى تعليق مهمّة تنفيذ الحدود عليه فقط، وتحريم إقامتها لغيره... وقد أدّى هذا الموقف إلى تجميد العمل بالحدود في عصر الغيبة والانتظار الممتدّ إلى خروج الإمام المهديّ.

وقد أفتى السّيد المرتضى بذلك في رسائله، وعلّق تطبيق الحدود على المجرمين حال

غيبة الإمام حتّى يظهر، وقال: «إنْ ظهر الإمام والمستحقُّ للحدود باقٍ، وهي ثابتة عليه بالبيّنة والإقرار استوفاها منه، وإن فات ذلك بموته كان الإثم على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة، وليس ينسخ الشريعة في إقامة الحدود، لأنّه إنّما يكون نسخاً لو سقط فرض إقامتها مع التمكين وزوال الأسباب المانعة من إقامتها، وأمّا مع عدمه والحال ما ذكرنا فلا»[53].

ونفى أن تكون الأمّة مخاطبةً بتنفيذ الحدود حتّى تكون مذمومة بتضييعها، وقال: «إنّ إقامة الحدود من فرض الأئمّة (ع) وعباداتهم الّتي يختصّون بها»[54].

ورفض الشيخ الطوسيّ في **الغيبة** اعتبار تجميد الحدود في عصر الغيبة بمثابة السقوط، وأصرّ على أنّها باقية في جنوب مُستحقّيها، فإن ظهر الإمام ومستحقّوها باقون أقامها عليهم بالبيّنة أو الإقرار، وإن كان فات ذلك بموته، كان الإثم في تفويتها على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة، ولم يعتبر ذلك نسخاً لإقامة الحدود «لأن الحدّ إنّما يجب إقامته مع التمكّن وزوال المانع، وسقط مع الحيلولة، وإنّما يكون ذلك نسخاً لو سقط إقامتها مع الإمكان وزوال المانع»[55].

وقال في **النهاية**: «أمّا إقامة الحدود... فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قبل اللّه تعالى، أو من نصبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال»[56].

وقد استثنى المفيد والمرتضى والطوسيّ، حالات خاصّة هي إقامة الحدود على الأهل والأولاد والعبيد مع أمن الضرر، وفيما إذا أجبر الحاكم الظالم أحداً على إقامة الحدود[57].

وعلّق أبو الصلاح الحلبيّ في **الكافي في الفقه** مهمّة تنفيذ الأحكام الشرعية، بصورة أوّلية، على الأئمّة (عليهم السلام) وقال إنّها من فروضهم المختصّة بهم دون من عداهم ممّن لم يؤهّلوا لذلك. وذكر عدم جواز تولّي عامّة الناس غير الشيعة إقامة الحدود، ولا التحاكم إليه، ولا التوصّل بحكمه إلى الحقّ، ولا تقليده الحكم مع الاختيار، إلّا لمن تكاملت له شروط النيابة عن الإمام[58].

---

(٥٣) المرتضى، **رسائل الشريف المرتضى**، (رسالة في الغيبة)، ج ٢، ص ٢٩٨.

(٥٤) المرتضى، **الشافي**، ج ١، ص ١١٢.

(٥٥) الطوسي، **الغيبة**، ص ٦٤.

(٥٦) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٨٤.

(٥٧) المفيد، **المقنعة**؛ المرتضى، **الرسائل**؛ الطوسي، **المبسوط**، (كتاب الحدود).

(٥٨) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٤٢١.

واشترط القاضي ابن برّاج في المهذب إذْنَ الإمام المعصوم في تنفيذ الحدود في عصر الغيبة[٥٩].

وألقى الشيخ علاء الدين أبو الحسن الحلبيّ في اشارة السبق، الإثم في تعطيل الحدود في عصر الغيبة على من أحوج الإمام المهديّ إلى الغيبة، مع بقائها في ذمم من تعلّقت به[٦٠].

وقال الشيخ محمّد بن إدريس الحلّيّ (توفّي سنة ٥٩٨هـ) في السرائر: «أمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قِبَل اللّه تعالى أو مَنْ نصبه الإمامُ لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال. وقد روي أنّ من استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها... ويعتقد أنه إنّما يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ. والأولى في الديانة ترك العمل بهذه الرواية، بل الواجب ذلك. لأنّ الإجماع حاصلٌ منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً، أنه لا يجوز إقامة الحدود، ولا المخاطب بها إلّا الأئمّة، والحكّام القائمون بإذنهم في ذلك، فأمّا غيرهم فلا يجوز له التعرّض لها على حال، ولا يرجع عن هذا الإجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله أو كتاب أو سنّة متواترة مقطوع بها»[٦١].

وقد رفض المحقّق الحلّيّ في شرائع الإسلام جواز إقامة الحدود لأيّ أحد، ما عدا الإمام المعصوم أو من نصبه لإقامتها. وتردّد في جواز إقامة الرجل الحدّ على ولده وزوجته، واختار من باب الأحوط عدم جواز التولّي، وإقامة الحدود حتّى وإن نوى أنه يفعل ذلك بإذن الإمام الحقّ[٦٢].

وقال في المختصر النافع: «الحدود لا يُنفّذها إلّا الإمام أو من نصبه»[٦٣].

وقال في تذكرة الفقهاء: «لا يجوز لأحد إقامة الحدود إلّا الإمام أو من نصبه الإمام لإقامتها، ولا يجوز لأحد سواهما إقامتها على حال»[٦٤].

وقال محمّد بن الحسن الحلّيّ، صاحب ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد: «لو

---

(٥٩) ابن براج الطرابلسي، المهذب، ص ٣٤٢.

(٦٠) علاء الدين أبو الحسن الحلبي، اشارة السبق، (الجوامع الفقهية)، ص ٧٥.

(٦١) ابن إدريس الحلي، السرائر، ص ١٦١.

(٦٢) الحلي، شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣٤٤.

(٦٣) الحلي، المختصر النافع، ص ١١٥.

(٦٤) الحلي، تذكرة الفقهاء، ص ٤٥٩.

جاز إقامة الحدود في عصر الغيبة لجاز الجهاد من غير إذن الإمام (ع) لكنّ التالي باطل إجماعاً فالمقدَّم مثله، والملازمة ظاهرة»[٦٥].

وكان المقدّس الأردبيليّ قد رفض أيضاً إقامة الحدود في عصر الغيبة، وقال في **مجمع الفائدة والبرهان**: «الظاهر عدم الخلاف في عدم جواز إقامة الحدود إلّا بإذنه (ع)» بالرغم من قوله: «لا ينبغي التردّد في جواز قيام المتولّي من قِبَل الجائر بتنفيذ الحدود معتقداً نيابة الإمام إذا كان مجتهداً»[٦٦].

وقال الملّا محمّد باقر السبزواريّ في **كفاية الأحكام**: «أمّا إقامة الحدود فللإمام أو من يأذن له»[٦٧].

ورفض الشيخ بهاء الدين العامليّ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد، الّذي أصبح شيخ الإسلام في أصفهان، في زمان الشاه عبّاس الكبير، إقامة الحدود في عصر الغيبة إذا أدّت إلى القتل أو الجرح[٦٨].

إذاً فإنّ نظرية التقيّة والانتظار قد انعكست على جوانب الحدود، وجمّدت تطبيقها في عصر غيبة الإمام المهديّ بصورة أوّلية.

■

المبحث الخامس

تحريم الجهاد في عصر الغيبة

وقد نتج عن الالتزام بنظرية الانتظار، وتفسير شرط الإمام المجمع عليه في وجوب الجهاد، بمعنى الإمام المعصوم، بالإضافة إلى ما سبق، تعطيل الجهاد في عصر الغيبة. فقد اشترط الشيخ الطوسي في **المبسوط**، في وجوب الجهاد، ظهور الإمام العادل الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره، ولا يسوغ لهم الجهاد دونه، أو حضور من نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين، وقال بعدم جواز مجاهدة العدو متى لم يكن الإمام ظاهراً، ولا من نصبه الإمام

(٦٥) محمد بن الحسن الحلي، **ايضاح الفرائد**، ص ٣٩٩.
(٦٦) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ص ٤٤٥ وص ٥٥٠.
(٦٧) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٣.
(٦٨) بهاء الدين العاملي، **جوامع عباسي**، ص ١٦٢.

حاضراً، وقال: «إنّ الجهاد مع أئمّة الجور أو من غير إمام خطأ يستحقّ فاعله به الأثم، وإن أصاب لم يؤجر وإن أصيب كان مأثوماً».

واستثنى من ذلك حالة الدفاع عن النفس، وعن حوزة الإسلام وجميع المؤمنين، إذا دهم المسلمين عدوٌّ يُخاف منه على بيضة الإسلام، واشترط عدم القصد في هذه الحالة، الجهاد مع الإمام الجائر، ولا مجاهدتهم ليدخلهم في الإسلام، وقال: «إنّ المرابطة في سبيل اللّه فيها فضل كبير وثواب جزيل، غير أنّ الفضل فيها يكون في حال كون الإمام ظاهراً... ومتى لم يكن الإمام ظاهراً لم يكن فيه ذلك الفضل، فإن نذر في حال استتار الإمام وانقباض يده عن التصرّف أن يرابط، وجب عليه الوفاء، غير أنّ حكمه ما ذكرناه من أنّه لا يبدأ العدوّ بقتال، وإنّما يدفعهم إذا خاف سطوتهم، وإن نذر ذلك في حال انقباض يد الإمام صرف ذلك في وجوه البرّ»[69].

وقال حمزة بن عبد العزيز، (سلار)، في **المراسم**: «وأمّا الجهاد، فإلى السلطان أو من يأمره السلطان»[70].

وعلّق أبو الصلاح الحلبيّ (٣٧٣ ـ ٤٤٧هـ)، في **الكافي في الفقه**، الجهاد على وجود الإمام المهدي وقيادته[71].

واشترط الشيخ سعد الدين عبد العزيز بن نحرير بن برّاج الطرابلسيّ القاضي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ) في كتابه **المهذب**، في وجوب الجهاد، أن يكون مأموراً به من قِبَل الإمام العادل أو من نصبه الإمام. وحرّم الخروج إلى الجهاد في حالة عدم وجود الإمام أو نائبه الخاصّ، وقال: «إنّ الجهاد مع أئمّة الكفر، ومع غير إمام أصليّ، أو من نصبه، قبيح يستحقّ فاعله العقاب، فإن أصاب كان مأثوماً وأن أصيب لم يكن على ذلك أجر». وقال: «إنّ المرابطة في حال ظهور الإمام (عليه السلام)، فيها فضلٌ كثير، ومتى نذر إنسان المرابطة، والإمام ظاهر، وجب عليه الوفاء بذلك، فإن نذر ذلك في حال استتار الإمام صرفه في وجوه البرّ، وإذا أخذ إنسانٌ شيئاً من غيره لينوب عنه في المرابطة وكان الإمام مستتراً كان عليه ردّ ذلك، فإن لم يجده ردّه على وارثه»[72].

---

(٦٩) الطوسي، **المبسوط**، ص ٢٨١.

(٧٠) سلار، **المراسم**، ص ٢٦١.

(٧١) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ١٠٦.

(٧٢) ابن براج الطرابلسي، **المهذب**، ج ١، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٣.

وقال الشيخ علاء الدين أبو الحسن الحلبيّ في اشارة السبق: «أمّا الكلام في الجهاد فهو فرض على الكفاية، وشرائط وجوبه. مع إمام الأصل، به أو من نصبه وجرى مجراه»[٧٣].

وكذلك قال الشيخ أبو جعفر، محمّد بن عليّ الطوسيّ، المعروف بابن حمزة في الوسيلة الى نيل الفضيلة: «إنّما يجب الجهاد بثلاثة شروط، أحدها حضور إمام عدل، أو من نصبه الإمام للجهاد... ولا يجوز الجهاد بغير الإمام ولا مع أئمّة الجور»[٧٤].

وقال السّيد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسينيّ، المعروف بأبي المكارم (٥١١ ـ ٥٨٥هـ) في الغنية، «الجهاد يجب بأمر الإمام العادل، به أو من ينصبه الإمام، أو من يقوم مقام ذلك، من حصول خوف على الإسلام أو على النفس أو الأموال، ومتى اختلّ شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلا خلاف أعلمه»[٧٥].

واعتبر ابن إدريس: «أن الجهاد مع الأئمّة الجوّار أو من غير إمام، خطأ يستحقّ فاعله به الإثم، إن أصاب لم يؤجر وإن أصيب كان مأثوماً»، وقال: «إن المرابطة فيها فضل كبير إذا كان هناك إمام عادل ولا يجوز مجاهدة العدو من دون ظهور الإمام»[٧٦].

وقد اشترط المحقّق الحلّيّ في شرائع الإسلام، وجود الإمام أو من نصبه للجهاد في وجوب فرضه[٧٧]. وقال في المختصر النافع: «لا يجوز الجهاد مع الإمام الجائر، إلّا أن يدهم المسلمين من يُخشى منه على بيضة الإسلام»[٧٨].

وصرّح يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع، بحرمة الجهاد من دون إذن إمام الأصل، و«أنّ وجوبه مشروط بحضور الإمام داعياً إليه أو من يأمره»[٧٩].

ومع قوله باستحباب الرباط، فإنّه أفتى بعدم المرابطة وردّ المال الموصى به للمرابطة في

---

(٧٣) أبو الحسن الحلبي، اشارة السبق، ص ٨٩.

(٧٤) الطوسي، الوسيلة الى نيل الفضلية، ص ٦٩٥.

(٧٥) أبو المكام، الغنية، ص ٥٨٤.

(٧٦) ابن إدريس، السرائر، ص ١٥٦.

(٧٧) الحلي، شرائع الإسلام، ص ٣٠٧.

(٧٨) الحلي، المختصر النافع، ص ١٠٩.

(٧٩) يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، ص ٢٣٣.

حال انقباض يد الإمام، أو المرابطة وعدم القتال إلّا في حالة الدفاع عن بيضة الإسلام[٨٠].

وقسّم العلّامة الحلّيّ في *تحرير الأحكام* و *تذكرة الفقهاء* الجهاد إلى قسمين: الأوّل، الدعاء إلى الإسلام، والثاني، الدفاع عن المسلمين؛ واشترط في الأوّل إذن الإمام العادل أو من يأمره الإمام[٨١].

وجوّز المرابطة حال استتار الإمام المهديّ، ولكنّه لم يجوّز القتال إلّا في حالة الدفاع عن النفس وعن الإسلام، لا الجهاد[٨٢] واعتبر الحلّيّ في *تذكرة الفقهاء*، القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير[٨٣]!

واشترط في *الألفين*، أن يكون الرئيس المكلّف بقيادة الجهاد معصوماً، لأنّ الجهاد فيه سفكُ الدماء وإتلاف الأموال، فلا بدّ من أن يتيقّن صحّة قوله. وتساءل باستغراب: «كيف يقاتل وغير المعصوم لا يحصل الوثوق بقوله فتنتفي فائدة التكليف؟!»[٨٤].

وقال في شرح قول الله تعالى ﴿وقاتلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم﴾ (البقرة ٢: ١٩) «إنه أمر بالقتال، فلا بدّ فيه من نصب رئيس، إذ القتال من دونه محال، ولا بدّ أن يكون منصوباً من قِبَل اللّه تعالى، وإلّا لزم الاختلاف والهرج والمرج وتجاذب الأهوية، وذلك ضدّ القتال، لأنّه موقوف على الاتّفاق ورفع النزاع ويستحيل من اللّه تعالى تحكيم غير المعصوم»[٨٥]. وقال: «القتال في سبيل اللّه لا يتمّ إلّا بالإمام المعصوم، إذ لا يتعيّن دعاؤه إلى اللّه تعالى إلّا إذا كان معصوماً، وإنّ قبول قول غير المعصوم إلقاء باليد إلى التهلكة، خصوصاً في الجهاد، فلا يجب»[٨٦]. كما قال بعدم جواز القتال مع غير المعصوم، لأنّ امتثال أوامر غير المعصوم في القتال وغيره لا يُعلم أنه في سبيل اللّه ولا صوابه، والمقطوع به مقدّم على المظنون[٨٧].

---

(٨٠) *المصدر نفسه*، ص ٢٣٤.

(٨١) الحلي، *تحرير الأحكام*، ص ١٣٣؛ *تذكرة الفقهاء*، ص ٤٠٦.

(٨٢) *تحرير الأحكام*، ١٣٤.

(٨٣) *تذكرة الفقهاء*، ص ٤٠٦.

(٨٤) *الألفين*، ص ٩٠ و ٩٢.

(٨٥) *المصدر نفسه*، ص ٩٥.

(٨٦) *المصدر نفسه*، ص ١١٢.

(٨٧) *المصدر نفسه*، ص ١١٣.

وإضافةً إلى ذلك، بحث العلّامة الحلّيّ مسألة قتال أهل البغي الّذين يخرجون على الإمام الّذي يجب اتّباعه، ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه، فاشترط في الإمام أموراً عديدة وذكر منها العصمة والنصّ، (تذكرة الفقهاء، ص ٤٥٣)؛ وأكّد هذا المعنى مرّةً أخرى فقال: «الإمامة عندنا تثبت بالنصّ، لا بالإجماع ولا الاختيار، وكلّ من خرج على إمام منصوص على إمامته وجب قتاله»(٨٨).

وقال المقداد السيوريّ في *كنز العرفان*: «الجهاد المأمور به أنه هو الجهاد مع الإمام المعصوم، لا أيّ جهاد كان»(٨٩).

وهكذا اشترط الشهيد الأوّل في *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*، في وجوب الجهاد، دعاء الإمام العادل أو نائبه، وصرّح بعدم جواز الجهاد مع الجائر اختياراً، إلّا أن يخاف على بيضة الإسلام(٩٠).

وبالرغم من قيام الدولة الشيعية الصفوية، تحت رعاية المحقّق الكركيّ، الشيخ عليّ بن الحسين، فإنه رفض تعديل الحكم في عصر الغيبة؛ وحصر في *جامع المقاصد في شرح القواعد*، وجوب الجهاد بشرط الإمام أو نائبه، وفسّر المراد بالنائب، بـ«نائبه المنصوص بخصوصه حال ظهور الإمام وتمكّنه، لا مطلقاً»(٩١).

ومن هنا فقد رفض الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٦هـ) أيضاً في *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*، إعطاء الفقيه المنصوب للمصالح العامّة حال الغيبة، صلاحية مباشرة الجهاد، واشترط وجود الإمام أو من نصبه للجهاد خاصّة، أو بشكل عامّ يدخل في ولايته الجهاد، وأخرج الفقيه النائب العامّ من ذلك(٩٢).

وقد وافق المولى أحمد المقدّس الأردبيلي (- ٩٣٣هـ) في *مجمع الفائدة والبرهان*، العلّامة الحلّيّ في اشتراط وجوب الجهاد بوجود الإمام أو من نصبه(٩٣).

---

(٨٨) *تحرير الأحكام*، ص ١٥٥.

(٨٩) المقداد السيوري، *كنز العرفان*، ج ١، ص ٢٣٦.

(٩٠) الشهيد الأول، *الدروس الشرعية*، ص ١٥٩.

(٩١) الكركي، *جامع المقاصد*، ج ٣، ص ٣٧٠.

(٩٢) الشهيد الثاني، *مسائل الأفهام*، ص ١٤٨.

(٩٣) المقدس الأرديلي، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ٧، ص ٤٨٨.

وأغفل الشيخ بهاء الدين العامليّ بحث الجهاد في كتابه *جوامع عباسي* وفسّر سبيل اللّه في عصر الغيبة ببناء الجسور والمساجد والمدارس[٩٤].

ولم يخصّص السّيد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ في *مفتاح الكرامة*، كتاباً للجهاد، ولكنّه روى بعض الأحاديث عن الإمام الصادق والإمام أمير المؤمنين (ع) من قبيل: «لا غزو إلّا مع إمام عادل. وإن خرجوا على إمام عادل فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم»[٩٥].

وحصر السّيد عليّ الطباطبائيّ في *رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل*، وجوب الجهاد مع وجود الإمام العادل، وهو المعصوم (عليه السلام) أو من نصبه لذلك، أي النائب الخاصّ المنصوب للجهاد أو لِما هو أعمّ. أمّا العامّ كالفقيه، فقال: «إنّه لا يجوز له ولا معه الجهاد حال الغيبة بلا خلاف أعلمه». وأكّد أن «النصوص متضافرة من طرقنا بل متواترة، منها أن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، ومنها لا غزو إلّا مع إمام عادل، والجهادُ واجب مع إمام عادل»[٩٦].

وأشار السّيد محمّد بن عليّ الطباطبائيّ (ـ ١٠٠٩هـ) في *مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*، إلى وجوب الجهاد الدفاعيّ في حال الغيبة، وذلك إذا دهم المسلمين، والعياذُ باللّه، عدوٌّ يُخاف منه على بيضة الإسلام، لا للدعوة إلى الإسلام، فإنّ ذلك لا يكون إلّا مع الإمام (ع)[٩٧].

وأعرض الشيخ يوسف البحرانيّ (ـ ١١٨٦هـ) في *الحدائق الناضرة* عن بحث موضوع الجهاد وما يتبعه «لقلّة النفع المتعلّق به الآن، تبعاً لبعض الأعيان، وإيثاراً لصرف الوقت فيما هو أحوج وأحقّ لأبناء الزمان»[٩٨].

وصرّح الشيخ جعفر كاشف الغطاء في *كشف الغطاء*، باشتراط حضور الإمام أو نائبه الخاصّ دون العامّ في وجوب الجهاد الّذي يُراد به الجلب إلى الإسلام. واعتبر أنّ ذلك

---

(٩٤) بهاء الدين العاملي، *جوامع عباسي*، ص ١٠٠.

(٩٥) محمد جواد الحسيني، *مفتاح الكرامة*، ص ٥٧.

(٩٦) الطباطبائي، *رياض المسائل*، ص ٤٧٩.

(٩٧) السيد محمد بن علي الطباطبائي، *مدارك الأحكام*، المقدمة.

(٩٨) البحراني، *الحدائق الناضرة*، ص ٢٣٣.

مخصوص بالنبيّ وخلفائه (ع) وبمن نصّبوه بالخصوص دون العموم[99].

وذكر الشيخ محمّد حسن النجفيّ (- ١٢٦٦هـ) في **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، نصوصاً كثيرة حول اشتراط وجود الإمام (عليه السلام) في وجوب الجهاد، وقال إنّ مقتضاها، كصريح الفتاوى، عدم مشروعية الجهاد مع الجائر وغيره، (العادل غير المعصوم)، وفي **المسالك** وغيرها: عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له تولّيه، وفي **الرياض**: نفي علم الخلاف فيه حاكياً له عن ظاهر **المنتهى** وصريح **الغنية** إلّا من أحمد في الأوّل، وظاهرهما الإجماع، مضافاً إلى ما سمعته من النصوص المعتبرة وجود الإمام[100].

وأكّد النجفيّ عدم إذْن الأئمّة للفقهاء في زمن الغيبة بجهاد الدعوة، المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء. وادّعى علم الأئمّة بعدم الحاجة إليه وإلى بعض الأمور المشابهة في عصر الغيبة، وقصور اليد فيها عن ذلك. وربط بين إمكانية الجهاد في عصر الغيبة وبين ظهور دولة الحقّ، أي دولة الإمام المهديّ الّذي لم يختفِ إلّا تحت وطأة الخوف[101].

ولم يتحدّث السيّد كاظم اليزديّ (١٩١٩م) عن الجهاد في **العروة الوثقى**، وفسّر سبيل اللّه الوارد في مصارف الزكاة بأنه جميع سبل الخير، كبناء القناطر والمدارس والخانات والمساجد وتعميرها وتخليص المؤمنين من يد الظالمين، ونحو ذلك من المصالح، كإصلاح ذات البين ودفع وقوع الشرور والفتن بين المسلمين، وكذا إعانة الحجّاج والزائرين وإكرام العلماء والمشتغلين، مع عدم تمكّنهم من الحجّ والزيارة، والاشتغال ونحوها، من أموالهم[102].

ويعلّق الإمام الخمينيّ على تفسير اليزديّ في **حاشية العروة الوثقى**، بقوله: «لا يبعد أن يكون سبيل اللّه هو المصالح العامّة للمسلمين والإسلام... لا مطلق القربات، كالإصلاح بين الزوج والزوجة والوالد والولد».

ولا يذكر أحدٌ من العلماء المعاصرين كالكلبايكاني والشاهروديّ والخونساريّ والخوئيّ

---

(٩٩) جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ص ٣٨٢ و٤١٥ و٤١٦.

(١٠٠) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢١، ص ١٤.

(١٠١) **المصدر نفسه**، ج ٢١، ص ٣٩٧.

(١٠٢) كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ص ٣١٦.

والقمّيّ والشريعتمداريّ، الّذين يعلّقون على **العروة الوثقى**، شيئاً عن الجهاد، أو تفسير كلمة سبيل اللّه به.

ومن هنا، وإذا استثنينا عدداً محدوداً جدّاً من الفقهاء الّذين شكّكوا في تحريم الجهاد، وربطه بالإمام العادل المعصوم، يكاد يكون إجماع الفقهاء الإمامية عبر التاريخ ينعقد على تحريم الجهاد، بمعنى الدعوة للإسلام والقتال من أجل ذلك، وخاصة لدى العلماء الأوائل. وقد تطرّف الشيخ المفيد فروى في **الاختصاص** رواية مرسلة عن أبي الحسن (ع) تُجيز الغزو مع الكفار ضدّ الحكّام المسلمين[١٠٣].

ومن الواضح أن هذا الموقف السلبيّ من الجهاد كان يبتني على نظرية التقية والانتظار، المنبثقة من الإيمان بنظرية وجود الإمام المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ وغيبته، وتعليق كلّ مهام الدولة عليه، وعدم جواز مزاحمته بالقيام بمسؤولياته. وقد أدّت تلك النظرية الّتي التزم بها الفقهاء القائلون بنظرية التقية والانتظار عملياً، خلال أكثر من ألف عام، إلى إلغاء واجب مهمّ من واجبات الإسلام وهو الجهاد.

■

المبحث السادس

الموقف من الزكاة

وإضافةً إلى تلك الجوانب السياسية الّتي علّقها الفقهاء الذين آمنوا بنظرية الانتظار، في عصر الغيبة، فقد علّقوا أيضاً الجوانب الاقتصادية الّتي ترتبط بالدولة، كالزكاة والخمس والأنفال والخراج وما شابه.

ولم يُعطّل أولئك الفقهاء قانون الزكاة بالمرّة، ولكنّهم عطّلوا بعض موارد صرفها، وهي الموارد الّتي تتعلّق بشؤون الدولة والإمام، فقد أجازوا لمن وجبت عليه الزكاة أن يتولّى إخراجها من ماله وتوزيعها بنفسه، وذلك عند فقد الإمام والنائبين عنه، وتعذّر إيصالها إليه[١٠٤].

وقال الشيخ الطوسي عن سهم المُؤَلّفة قلوبهم: «إنّ للإمام أن يتألّف هؤلاء القوم

---

(١٠٣) المفيد، **الاختصاص**، ص ٦١.

(١٠٤) المرتضى، **جمل العلم والعمل**، ص ١٢٧.

ويعطيهم إن شاء من سهم المؤلّفة قلوبهم، وإن شاء من سهم المصالح، لأنّ هذا من فرائض الإمام وفعله حجّة، وليس علينا في ذلك حكم اليوم، (في عصر الغيبة)... فإنّ هذا قد سقط، على ما بيّنّا، وفرضنا تجويز ذلك»[١٠٥]. وقال كذلك عن سهم «سبيل اللّه» من مصارف الزكاة، حيث حصر المنفذ للغزاة بالإمام أو خليفته[١٠٦].

وأفتى الطوسي في **النهاية** بتوزيع الزكاة في عصر الغيبة، في خمسة أصناف، وأسقط سهم المؤلَّفة قلوبهم وسهم السعاة وسهم الجهاد، لأنّ هؤلاء لا يأخذون إلّا مع ظهور الإمام، ولأنّ المؤلَّفة قلوبهم إنّما يتألّفهم الإمام ليجاهدوا معه، والسعاة إنّما يكونون من قِبَله في جمع الزكوات، والجهاد أيضاً إنّما يكون به أو من نصبه الإمام، فإذا لم يكن هو ظاهراً ولا من نصبه، فُرّقَ فيمن عداهم»[١٠٧].

وأجاز أبو الصلاح الحلبيّ، في **الكافي في الفقه** للمكلَّف الّذي تجب عليه الزكاة أن يتولّى إخراجها وتفريقها على المستحقّين[١٠٨].

وأوجب القاضي ابن برّاج في **المهذب** حمل الزكاة إلى الإمام إذا كان ظاهراً، وأجاز في حالة الغيبة، لمن وجبت عليه، أن يفرّقها في خمسة أصناف، وأسقط من الأصناف الثمانية الّتي ذكر أنّهم يستحقّون الزكاة ويصحّ دفعها إليهم: «من لا يتمّ إلّا مع ظهور الإمام (عليه السلام) أو من نصبه، الثلاثة الباقية، وهم: العاملون عليها، والمُؤَلَّفة قلوبهم، وفي سبيل اللّه، لأن وجودها لا على الوجه الّذي معه يستحقّون الزكاة»[١٠٩].

ومع سقوط نظرية الدولة في الفكر السياسيّ الشيعيّ الإثني عشريّ، وتحريم إقامتها في عصر الغيبة تعامل علماءُ القرن السادس الهجريّ مع موضوع الزكاة من ثلاثة جوانب، فأوجبوا الزكاة من ناحية، وأمروا المكلَّفين بإخراجها وتوزيعها بأنفسهم لعدم وجود الإمام الشرعيّ، من ناحية ثانية، وأسقطوا حصص العاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم والجهاد، من ناحية أخرى.

هكذا فعل ابن حمزة في **الوسيلة الى نيل الفضيلة**، وهكذا قال ابن إدريس في

---

(١٠٥) الطوسي، **المبسوط**، ج ١، ص ٢٥٠.

(١٠٦) **المصدر نفسه**، ص ٢٦٢.

(١٠٧) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٦٢.

(١٠٨) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ١٧٢.

(١٠٩) ابن براج الطرابلسي، **المهذب**، ج ١، ص ١٧١.

السرائر: «لأن المؤلّف إنّما يتألّفه الإمام ليجاهد معه، والعامل إنّما يبعثه الإمام لجباية الصدقات، أما «سبيل اللّه» فهو كل ما يصرف في الطريق التي يتوصل بها إلى رضى اللّه وثوابه»[١١٠].

وقال المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، في شرائع الإسلام و المختصر النافع، بسقوط نصيب الجهاد، وصرفه في المصالح، وسقوط سهم السعاة وسهم المُؤَلَّفة قلوبهم، والاقتصار بالزكاة على بقية الأصناف، وذلك مع فقد الإمام كما في حالة الغيبة[١١١].

وقد استعرض المقداد بن عبداللّه السيوريّ الحلّي في كنز العرفان في فقه القرآن مختلف الأقوال حول سهم المؤلّفة قلوبهم بعد رسول اللّه (ص)، وروى عن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «من شرطه أن يكون هناك إمام عادل يتألّفهم على ذلك» وقال: «إنّ فتوى أصحابنا حال الغيبة على اختصاصه بزمان النبيّ (ص)»[١١٢].

وبالرغم من رعاية المحقّق الكركيّ للدولة الشيعية الصفوية، وإعطاء الشاه طهماسب الإجازة في الحكم، نيابةً عنه، باعتباره نائباً عن الإمام المهديّ، إلّا أنه التزم بنظرية التقيّة والانتظار وأسقط في جامع المقاصد سهم المُؤَلَّفة قلوبهم والساعي والغازي حال الغيبة، إلّا مع الحاجة إلى الجهاد[١١٣].

وقال في المطلب الثاني في المخرج، بتخيير المالك بين الصرف إلى الإمام وإلى المساكين وبقيّة الأصناف، وباستحباب دفعها إلى الفقيه المأمون حال غيبة الإمام[١١٤].

وبالرغم من أن الأردبيليّ كان يقول بنوع من النيابة العامّة إلّا أنّه ألغى سهم الغازي في عصر الغيبة من الزكاة، وكذا المؤلّفة قلوبهم والعامل على الزكاة، وشرح وجه سقوط سهم العامل بأنّه وكيل الإمام (عليه السلام) وأنّ معيّنه هو (عليه السلام) فمع غيبته (عليه السلام) لا يمكن. وأجاز الأردبيليّ للمالك أن يتولّى إخراج الزكاة بنفسه، وأفتى باستحباب دفعها إلى الفقيه حال الغيبة[١١٥].

---

(١١٠) ابن إدريس، السرائر، ص ١٠٦.

(١١١) الحلي، الشرائع، ج ١، ص ١٦٢؛ المختصر، ص ٦٠.

(١١٢) المقداد السيوري، كنز العرفان، ج ١، ص ٢٣٦.

(١١٣) الكركي، جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧.

(١١٥) المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ٤، ص ٢٠٦.

واستظهر الأردبيليّ إباحة مطلق التصرّف في أموال الإمام الغائب للشيعة، خصوصاً مع الاحتياج[116] وأفتى بجواز إحياء الأرض الموات بلا حاجة لاستئذان الإمام العادل المعصوم مع غيبته[117].

واختار محمّد باقر السبزواريّ في *كفاية الأحكام* القول المشهور بين الأصحاب، خصوصاً المتأخّرين، أنّه يجوز أن يتولّى المالك الإخراج، واستعرض الأقوال الّتي توجب حمل الزكاة إلى الفقيه في زمان الغيبة، فقال: «إنه أحوط، وعلى المشهور فالحمل إلى الفقيه مستحب»[118].

وأوصى الفيض الكاشانيّ في *مفاتيح الشريعة*، بدفع الزكاة في الغيبة إلى الفقيه المأمون، كما أجاز أيضاً تفريق المالك لها بنفسه بلا خلاف[119].

وقوّى الشيخ جعفر كاشف الغطاء في *كشف الغطاء* سقوط سهم المُؤَلَّفة قلوبهم في زمان الغيبة. وقال باستحباب حمل زكاة الفطرة إلى الإمام أو نائبه الخاصّ، أو العامّ، (الفقيه)، واستضعف القول بالوجوب[120].

وكاد الشيخ محمّد حسن النجفيّ أن يقول في *جواهر الكلام* بإعطاء العاملين على الزكاة في عصر الغيبة سهمهم من الزكاة، إذا استعمل المجتهد على جبايتها، إلّا أنّه قال بتوجّه السقوط في زمان الغيبة بصورة عامّة، وحتّى إذا استعمل المجتهد على جبايتها، وذلك باعتبار انسياق العمل الناشىء عن بسط اليد من الأدلّة، وليس ذلك إلّا في زمان ظهور الإمام (ع) وبسط يده. واستشهد بقول الطوسيّ في *النهاية* بسقوط سهم المؤلّفة، وسهم السعاة وسهم الجهاد، لأنّ هؤلاء لا يوجدون إلّا مع ظهور الإمام (ع) لأنّ المؤلّفة إنّما يتألّفهم ليجاهدوا معه، والسعاة الّذين يكونون من قِبَله في جمع الزكوات[121].

وقال في باب المتولّي للإخراج: «أفتى الشيخ الطوسيّ بوجوب نصب الإمام (ع) عاملاً للصدقات، بل في *الحدائق* أنه المشهور، إلّا أنه يمكن حملها على زمان بسط اليد والتسلّط، لا زمان الغيبة وما في حكمها من زمن التقيّة... وكأنّ المفيد وأبا الصلاح

---

(١١٦) *المصدر نفسه*، ج ٤، ص ٣٥٠.

(١١٧) *المصدر نفسه*، ج ٧، ص ٨٨٤.

(١١٨) السبزواري، *كفاية الأحكام*، ص ٤٠.

(١١٩) الفيض الكاشاني، *مفاتيح الشريعة*، ص ٢٢٢.

(١٢٠) جعفر كاشف الغطاء، *كشف الغطاء*، ص ٣٥٤ - ٣٥٩.

(١٢١) الطوسي، *النهاية*، ج ١٥، ص ٣٣٧.

وابن البرّاج اغترّوا بتلك النصوص، فأوجبوا حملها إلى الإمام (ع) مع ظهوره، ومع غيبته، فإلى الفقيه المأمون من أهل ولايته، لأنّه القائم مقامه (ع) في ذلك وأمثاله، بل ألحق التقيّ منهم الخمس وكلّ حقّ وجب إنفاقه بها أيضاً، وغفلوا عن النصوص الأخرى الدالّة على جواز تولّي المالك ذلك، التّي هي فوق التواتر، بل مضمونها كالضروريّ بين الشيعة»[١٢٢].

وقال السّيد عليّ الطباطبائيّ في *رياض المسائل* بسقوط سهم السعاة والمُؤَلَّفة، في حالة غيبة الإمام (ع)، بلا خلاف ولا إشكال، حيث لا يحتاج إليهما، كما في زماننا هذا وما ضاهاه غالباً، واستشكل فيما لو احتيج إليهما، كما إذا تمكّن الفقيه النائب عن الإمام (ع) من نصب السعاة، أو دَهَمَ المسلمين عدوٌّ يُخاف منه، بحيث يجب عليهم الجهاد ويحتاج إلى التأليف، فإنّ الظاهر عدم السقوط هنا. ورفض الإطلاق بالقول بسقوط سهم السبيل على اختصاصه بالجهاد المفقود في هذا الزمان[١٢٣].

ولكنّ السّيد محمّد بن علي الطباطبائيّ فرّق في *مدارك الاحكام* بين الجهاد في حالة الغيبة للدعوة إلى الإسلام، فأفتى بعدم وجوبه إلّا مع الإمام المعصوم، وبين الجهاد الدفاعيّ إذا دَهَمَ المسلمين عدوٌّ يُخاف منه على بيضة الإسلام، وبنى حكمه حول سهم المؤلّفة قلوبم من الزكاة على ذلك. وقال: «إن الأصحّ عدم سقوطه لإمكان الاحتياج إلى التأليف مع عدم وجوب الجهاد في زمن الغيبة»[١٢٤].

وبما أنّ الجهاد في عصر الغيبة كان مُحَرّماً حسب نظرية التقية والانتظار، فإنّ السّيد كاظم اليزديّ لم يذكر الجهاد في مصارف الزكاة، في كتابه *العروة الوثقى*.

وهكذا لم يستبعد السّيد الكلبايكانيّ في حاشيته على *العروة الوثقى* اختصاص إعطاء سهم المؤلّفة قلوبهم بالإمام (عليه السلام)[١٢٥].

النتيجة إذاً فإنّ نظرية التقيّة والانتظار للمهديّ، وعدم جواز إقامة الدولة في عصر الغيبة، قد أثّرت على الجوانب السياسية من الزكاة، وأدّت إلى بروز فتاوى بتعطيل صرفها فيما يتعلّق بأجهزة الدولة وأعمالها.

---

(١٢٢) الطوسي، *الحدائق*، ص ٤١٨.

(١٢٣) السيد علي الطباطبائي، *رياض المسائل*، ٢٨٨ - ٢٨٩.

(١٢٤) السيد محمد بن علي الطباطبائي، *مدارك الاحكام*، ص ٣٢٢.

(١٢٥) الكلبايكاني، *العروة الوثقى*، ج ٢، ص ٣١١.

المبحث السابع

الموقف من الخمس والأنفال

لقد كان الشيخ المفيد يعتقد، كما يقول في **المقنعة**، أنّ الأنفال للّه وللرسول خاصّة، وهي للإمام القائم مقامه من بعده، خالصةً له كما كانت له (ص) في حياته، ولا يحقّ لأحد أن يعمل في شيء من الأنفال إلّا بإذن الإمام العادل، فمَنْ عمل فيها بإذنه فله أربعة أخماس المستفاد منها وللإمام الخمس[١٢٦].

ولمّا كان الإمام العادل، في المصطلح الإمامي، كما يقول الطوسيّ في **الخلاف في الفقه**[١٢٧]، يعني الإمام المعصوم المعيَّن من قبل اللّه تعالى، وأنّه منذ وفاة الإمام الحسن العسكريّ سنة ٢٦٠هـ، هو الإمام الثاني عشر، المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ، الّذي ولد سنة ٢٥٥هـ، وغاب بعد ذلك إلى اليوم، فإنّه يصبح المالك الحقيقيّ للأنفال، وكذلك المالك الحقيقيّ للخمس، وهو قانون خاصّ غير الزكاة يفرضه الشيعة على المغانم والأرباح، ويعتقدون أنّ عليهم تقديمه للّه وللرسول وللإمام ولليتامى والمساكين وأبناء السبيل من بني هاشم، وأن سهم اللّه والرسول وذي القربى يجب تقديمه للإمام الّذي يمثّل ذوي القربى والّذي هو اليوم الإمام المهديّ المنتظر، كما يجب إعطاؤه الأسهم الثلاثة الأخرى، أسهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، لكي يوزّعها على الأصناف الثلاثة من بني هاشم[١٢٨].

وقد أدّى الالتزام بنظرية الانتظار إلى الوقوع في أزمة حادّة في موضوع الخمس والأنفال في عصر الغيبة، فمن جهة، الإمام المهديّ هو الشخص الوحيد صاحب الخمس والأنفال، والّذي يحقّ له استلامها وتوزيعها؛ ومن جهة أخرى، لا سبيل إلى الوصول إليه لأداء حقوقه، كما لا توجد أيّة نصوص منه في مسألة توزيعها والتصرّف فيها في ظلّ الغيبة.

ومن هنا، فقد احتار الفقهاء في حكم الخمس والأنفال، وقد قال الشيخ المفيد في **المقنعة**: «قد اختلف قومٌ من أصحابنا في ذلك عند الغيبة، وذهب كلُّ فريق منهم إلى مقال:

«فمنهم من يسقط فرض إخراجه، لغيبة الإمام، وما تقدّم من الرخص فيه من الأخبار.

---

(١٢٦) المفيد، **المقنعة**، ص ٤٥.

(١٢٧) الطوسي، **الخلاف في الفقه**، ج ص ٢.

(١٢٨) الطوسي، **النهاية**، ص ٢٦٥.

«وبعضهم يوجب كنزه، ويتأوّل خبراً ورد فيه أن الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الإمام، وأنه (ع) إذا قام دلّه على الكنوز فيأخذها من كلّ مكان.

«وبعضُهم يرى صلة الذرّية وفقراء الشيعة على طريق الاستصحاب.

«وبعضُهم يرى عزله لصاحب الأمر، فإن خشي إدراك الموت قبل ظهوره وصّى به إلى من يثق به في عقله وديانته حتّى يسلّم إلى الإمام... وإلّا وصّى به إلى من يقوم مقامه في الثقة والديانة، ثمّ على هذا الشرط إلى أن يظهر إمام الزمان.

«وهذا القول عندي أوضح من جميع ما تقدّم، لأن الخمس حقّ لغائب لم يرسم فيه قبل غيبته رسماً يجب الانتهاء إليه فوجب حفظه إلى وقت إيابه، والتمكّن من إيصاله إليه أو وجود من انتقل بالحقّ إليه، ويجري ذلك مجرى الزكاة الّتي يعدم عند حلولها مستحقّها فلا يجب عند ذلك سقوطها، ولا يحلّ التصرّف فيها على حسب التصرّف في الأملاك، ويجب حفظها بالنفس أو الوصية إلى مَنْ يقوم بإيصالها إلى مستحقّها من أهل الزكاة من الأصناف.

«وإن ذهب ذاهب إلى ما ذكرناه في شطر الخمس الّذي هو خالص الإمام وجعل الشطر الآخر لأيتام آل محمّد وأبناء سبيلهم ومساكينهم، على ما جاء في القرآن، لم يبعد إصابته الحقّ في ذلك، بل كان على صواب.

«وإنّما اختلف أصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ إليه من صريح الألفاظ، وإنّما عدم ذلك لوضع تغليظ المحنة مع إقامة الدليل بمقتضى العقل في الأمر، من لزوم الأصول في حظر التصرّف في غير المملوك، إلّا باذن المالك وحفظ الودائع لأهلها وردّ الحقوق»[١٢٩].

ويلاحظ أنّ المفيد يكشف عن الحَيْرة في موضوع الخمس والغموض الّذي يلفّه، ويتحدّث عن عدم وجود نصوص صريحة من الإمام المهديّ أو غيره حول حكم الخمس في عصر الغيبة، وهو ما أدّى إلى ظهور عدد من الأقوال الغريبة المنافية للعقل والقرآن من قبيل إسقاط الخمس أو دفنه في الأرض، أو إلقائه في البحر، أو عزله والوصيّة به إلى يوم ظهور المهديّ، وهو الرأي الّذي اختاره المفيد.

وقد اتّخذ الشيخ المفيد هذا الرأي اعتماداً على التزامه بنظرية الانتظار للإمام المهديّ الغائب الّتي كانت تعني تحريم إقامة الدولة في عصر الغيبة أو القيام بمسؤولياتها، ومنها استلام الخمس وتوزيعه.

---

(١٢٩) المفيد، المقنعة، ص ٤٦.

وقد أيّد الشيخ الطوسيّ في المبسوط رأي الشيخ المفيد، وعزا اختلاف الشيعة في حكم الخمس في عصر الغيبة إلى عدم وجود نصّ معيّن[١٣٠].

واستعرض الطوسيّ مختلف الآراء، ورفض الإباحة بقول مطلق «لأنّه ضدّ الاحتياط، وتصرّف في مال الغير بغير إذن قاطع»، وأوجب شطر الخمس إلى شطرين، ودفن الشطر الخاصّ بالإمام، أو الإيصاء به حتّى ظهوره[١٣١].

وذهب الشيخ الطوسيّ في النهاية إلى تحليل الخمس للشيعة في حال الغيبة في الأمور الّتي لا بدّ لهم منها، من المناكح والمتاجر والمساكن، ورفض التصرّف فيما عدا ذلك[١٣٢].

وذكر اختلاف أقوال أصحابنا في حكم الخمس في الكنوز وغيرها، وذلك لعدم وجود نصّ معيّن، وقال: «لو أنّ إنساناً استعمل الاحتياط وعمل على أحد الأقوال المتقدّم ذكرها، من الدفن والوصاية، لم يكن مأثوماً»[١٣٣].

ومن الواضح أنّ الشيخ الطوسيّ قد بنى موقفه على أساس الظنّ والتخمين، أو الاحتياط، كما بُنيت الأقوال الأخرى على ما يشبه ذلك، ولم يكن يمتلك نصّاً معيّناً، كما يقول. والسبب في ذلك هو الإيمان بحصر إقامة الدولة في الإمام المعصوم وعدم جواز إقامتها لأيّ أحد من الفقهاء أو غيرهم في عصر الغيبة.

وقد سجّل الشيخ أبو الصلاح الحلبيّ تقدّماً في الكافي في الفقه فرفض نظريّة دفن الخمس، وأفتى بلزوم إخراج الخمس، ولكنّه قال بعزل شطره لوليّ الأمر، (المهديّ المنتظر)، انتظاراً للتوصّل إليه، فإن استمرّ التعذّر أوصى، حين الوفاة، إلى من يثق بدينه وبصيرته ليقوم بأداء الواجب مقامه، وإخراج الشطر الآخر إلى مساكين آل عليّ وجعفر وعقيل والعبّاس وأيتامهم وأبناء سبيلهم[١٣٤].

والتزم سلار في المراسم، في كتاب الخمس، بنظرية التحليل والإباحة وقال: «إنّ الأئمّة (ع) قد أحلّوا الخمس في زمن الغيبة كرماً وفضلاً للشيعة خاصّة»[١٣٥].

---

(١٣٠) الطوسي، المبسوط، ج ١، ص ١٦٤.

(١٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٢.

(١٣٢) الطوسي، النهاية، ص ٢٦٥.

(١٣٣) المصدر نفسه.

(١٣٤) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ص ١٧٤.

(١٣٥) سلار، المراسم، ص ٦٣٣.

وفصّل القاضي ابن برّاج في *المهذّب*، في تحليل الخمس، بين المساكين والمناكح والمتاجر، فأجاز التصرّف فيها زمان غيبة الإمام (ع) للشيعة فقط دون غيرهم، وبين غير ذلك ممّا يختصّ به الإمام، فلم يجز التصرف في شيء منه، ورجّح نظرية الاحتفاظ بسهم الإمام أيّام الحياة، إلى حين إدراك الإمام المهديّ، ووجوب دفعه إليه بعد الوفاة. ومع أنّه ذكر أيضاً نظرية الدفن المعتمدة على خبر إخراج الأرض لكنوزها عند ظهور القائم، إلّا أنّه قال عن نظرية الاحتفاظ بسهم الإمام من الخمس والإيصاء به لحين ظهوره: «إنّها أحوط وأقوى في براءة الذمّة»[(١٣٦)].

وظلّت مشكلة إخراج الخمس وتوزيعه في عصر الغيبة تراوح مكانها لدى علماء القرن السادس، بتأثير الحَيْرة والأزمة الكبرى الّتي نجمت من جرّاء حصر المتكلّمين الإمامة والتنفيذ بالإمام المعصوم، (المهديّ المنتظر الغائب)، وتحريمهم إقامة الدولة لغيره في عصر الغيبة. وكاد موقف محمّد بن إدريس الحلّيّ (٥٤٣ ـ ٥٩٨) أن يكون مطابقاً لموقف القاضي ابن برّاج، فقد قال في *السرائر* بإباحة الخمس في المساكن والمتاجر والمناكح للشيعة في عصر الغيبة، وذكر اختلاف أقوال الشيعة لعدم وجود النصّ، كما استعرض مختلف الأقوال وردّ القول الّذي يبيح الخمس بشكل مطلق، بشدّة، ورفض نظرية الدفن الّتي قال بها الشيخ الطوسيّ وغيره، اعتماداً على خبر واحد، واختار نظرية الحفظ والوصيّة بسهم الإمام من الخمس، وقال: «الأولى عندي الوصيّة به والوديعة، ولا يجوز دفنه، لأنّه لا دليل عليه. وهذا الّذي أخبرناه وأفتينا به، وهو الّذي يقتضيه الدين وأصول المذهب وأدلّة العقول، وأدلّة الفقه وأدلّة الاحتياط»[(١٣٧)].

وأكّد المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ) في *شرائع الإسلام*، كتاب الخمس، ثبوت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر حال الغيبة، وقال: «لا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه»[(١٣٨)].

وقد مال الشيخ يحيى بن سعيد الحلّيّ (٦٠١ ـ ٦٩٠هـ) في *الجامع للشرائع* إلى نظرية إباحة الخمس وغيره للشيعة حال الغيبة كرماً من الأئمّة وفضلاً، وذكر اختلاف الشيعة فيما

---

(١٣٦) ابن براج الطرابلسي، *المهذب*، ج ١، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(١٣٧) ابن إدريس الحلي، *السرائر*، ص ١١٦.

(١٣٨) الحلي، *شرائع الإسلام*، ج ١، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

يستحقّه الإمام من الكنوز وغيره، فاستعرض مختلف الأقوال من الإباحة المطلقة إلى الحفظ والوصيّة، والدفن، والتفريق، والصرف على الفقراء الصالحين، ولكنّه لم يختر رأياً معيّناً وتردّد قائلاً: اللّه أعلم[139].

أمّا العلّامة الحسن بن المطهّر الحلّيّ فقد أكّد في **تحرير الأحكام** إباحة الأئمّة لشيعتهم المناكح في حال ظهور الإمام وغيبته، وقال: «إن الشيخ الطوسي قد ألحق المساكن والمتاجر. وأفتى، بصراحة، بعدم وجوب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه»[140].

واستقرب الشهيد الأول (٨٧٦هـ) في **الدروس الشرعية** صرف نصيب الأصناف عليهم مستحباً في حال الغيبة، والتخيير في نصيب الإمام بين الدفن والإيصاء، وصلة الأصناف مع الإعواز، وأكّد إباحة المناكح والمساكن والمتاجر وعموم الأنفال حال الغيبة[141].

واعتبر في **البيان** القول بحفظ نصيب الإمام إلى حين ظهوره من أصحّ الأقوال، ورخّص في حال الغيبة المناكح والمتاجر والمساكن[142].

وبالرغم من أن المحقق الكركي (ـ ٩٤٠هـ) كان قد ابتعد عن نظرية التقيّة والانتظار خطوات واسعة، وذلك بتبنّيه لنظرية النيابة العامّة وقيامه بإعطاء الملك الصفويّ، طهماسب ابن إسماعيل، إجازة الحكم باسمه كنائب عن الإمام المهديّ، إلّا أنّه أفتى في **جامع المقاصد في شرح القواعد**، بالتخيير في نصيب الإمام بين الحفظ بالوصيّة إلى أن يسلّم إليه عند ظهوره، وبين قسمة حقّه على الأصناف، ولم يقل بوجوب صرف نصيب الإمام على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل وحاجات الدولة الشيعية الأخرى[143].

وذهب الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦هـ) في **مسالك الأفهام** إلى إباحة الأنفال بشكل مطلق في حال الغيبة، وليس إباحة المناكح والمساكن والمتاجر فقط، وقال: «إنّ الأصحّ هو ذلك»[144].

---

(١٣٩) يحيى بن سعيد الحلي، **الجامع للشرائع**، ص ١٥١.

(١٤٠) الحسن بن المطهر الحلي، **تحرير الأحكام**، ص ٧٥.

(١٤١) الشهيد الأول، **الدروس الشرعية**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١٤٢) الشهيد الأول، **البيان**، ص ٢٢١ من الطبعة الحجرية.

(١٤٣) الكركي، **جامع القاصد**، ص ٦٥.

(١٤٤) الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ص ٦٨.

ومع إفتائه بملك الإمام للأرض الموات وقت الفتح، وعدم جواز إحيائها إلّا بإذنه، إلّا أنه اشترط في ذلك وجود الإمام، فإنْ كان غائباً فهي ملك للمحيي ولا حاجة للإذن(١٤٥).

وتردّد محمّد بن الحسن الحلّيّ في **ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد**، في الموقف من الخمس حال الغيبة، وخيّر المكلّف بين الحفظ بالوصيّة إلى أن يسلّم إليه، وبين صرف النصف إلى أربابه وحفظ الباقي، وبين قسمة حقّه على الأصناف(١٤٦).

واستظهر المقدّس الأردبيلي (- ٩٩٣هـ) في **مجمع الفائدة والبرهان** إباحة مطلق التصرّف في أموال الإمام الغائب للشيعة، خصوصاً مع الاحتياج، وقال: «إعلم أنّ عموم الأخبار... يدلّ على السقوط بالكلّية في زمان الغيبة والحضور، بمعنى عدم الوجوب الحتميّ، فكأنّهم (عليهم السلام) أخبروا بذلك فعلم عدم الوجوب الحتمي». وأضاف: «فلا يرد أنّه لا يجوز الإباحة لما بعد موتهم (عليهم السلام) فإنّه مال الغير، مع التصريح في البعض بالسقوط إلى القائم ويوم القيامة. بل ظاهرها سقوط الخمس بالكلّية حتّى حصّة الفقراء أيضاً، وإباحة أكله مطلقاً، سواء أكل مَنْ في ماله ذلك أو غيره. وهذه الأخبار هي الّتي دلّت على السقوط حال الغيبة وكون الإيصال مستحبّاً، كما هو مذهب البعض، مع ما مرّ من عدم تحقّق محلّ الوجوب إلّا قليلاً، لعدم دليل قويّ على الأرباح والمكاسب وعدم الغنيمة»؛ ولكنّه استدرك قائلاً: «هذا ولكن لا ينبغي الاحتياط التامّ وعدم التقصير في إخراج الحقوق، خاصّة حقوق الأصناف الثلاثة... بل لو صرف حصّته (عليه السلام) أيضاً في الذرّية العلويّة أظنّ عدم البأس وبراءة الذمّة بذلك، وإن لم نقدر على الجزم بالوجوب والتضييق بذلك على صاحب الحقّ للاحتمالات المذكورة، ولما ذكره الأصحاب من احتمال الدفن والإيصاء وغير ذلك»(١٤٧).

وأفتى المقدّس الأردبيليّ بجواز إحياء الأرض الموات بلا حاجة لاستئذان الإمام العادل المعصوم، مع غيبته(١٤٨).

وأكد محمّد باقر السبزواري (١٠١٨ - ١٠٩٠هـ) في **كفاية الاحكام وذخيرة المعاد** إباحة المتاجر والمناكح والمساكن من الأنفال، في حال غيبة الإمام للشيعة خاصّة دون المخالفين، ونفي وجود أيّ خلاف حول إباحة التصرّف في أرض الموات، وما يجري

---

(١٤٥) **المصدر نفسه**، ص ١٥٥.

(١٤٦) محمد بن حسن الحلي، **ايضاح الفوائد**، ص ٢١٩.

(١٤٧) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج ٤، ص ٣٥٥ - ٣٥٨.

(١٤٨) **المصدر نفسه**، ج ٧، ص ٨٨٤.

مجراها، كما استظهر إباحة سائر الأنفال غير الأرض للشيعة في زمان الغيبة، وذلك للأخبار الكثيرة[١٤٩].

وبعد أن استظهر الإباحة في حكم سائر الأنفال غير الأرض استدرك قائلاً في **ذخيرة المعاد**: «أو وجب حفظ ما يخصّ الإمام له إلى ظهوره، أو صرف الفقيه له»[١٥٠].

ورجّح سقوط خمس الأرباح في زمان الغيبة، وقال: «المستفاد من الأخبار الكثيرة في بحث الأرباح كصحيحة الحرث بن المغيرة النضريّ، وصحيحة الفضلاء، وصحيحة زرارة، وصحيحة عليّ بن مهزيار، وصحيحة ضريس وحسنة الفضيل، ورواية محمّد بن مسلم، ورواية داود بن كثير، ورواية الحرث بن المغيرة، ورواية معاد بن كثير، ورواية إسحاق بن يعقوب، ورواية عبداللّه بن سنان، ورواية حكم مؤذّن بن عبس، إباحة الخمس للشيعة. وتصدّى للردّ على بعض الإشكالات الواردة على هذا الرأي وقال: «إنّ أخبار الإباحة أصحّ وأصرح فلا يسوّغ العدول عنها بالأخبار المذكورة، وبالجملة: إن القول بإباحة الخمس مطلقاً في زمان الغيبة لا يخلو عن قوّة»[١٥١].

ولكنّ السبزواري احتاط أخيراً استحباباً بصرف جميع الخمس على الأصناف الموجودين. وهكذا فعل محمّد حسن الفيض الكاشانيّ في **مفاتيح الشريعة** حيث اختار نظرية سقوط ما يختصّ بالإمام المهديّ الغائب، لتحليل الأئمّة ذلك للشيعة، وأوجب صرف حصص الباقين إلى أهلها، واستحسن، احتياطاً، صرف الكلّ إليهم[١٥٢].

وقد ذكر الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ـ ١٢٢٧هـ) في **كشف الغطاء** تحليل الأئمّة الأنفال للإمامية من شيعتهم[١٥٣].

وبحث الشيخ محمّد حسن النجفيّ (ـ ١٢٦٦هـ) في **جواهر الكلام** حكم أموال الإمام (ع) في زمان الغيبة، بشكل مفصّل، وقال، بعد أن استعرض الأخبار الّتي تحلّل الخمس للشيعة: «وكيف كان فسبر هذه الأخبار المعتبرة الكثيرة الّتي كادت تكون متواترة، المشتملة على التعليل العجيب والسرّ الغريب، يشرف الفقيه على القطع بإباحتهم (ع)

(١٤٩) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ٤٥؛ كذلك: **ذخيرة المعاد**، ٢٩٠.

(١٥٠) السبزواري، **ذخيرة المعاد**، ص ٢٩١.

(١٥١) **المصدر نفسه**، ص ٢٩٢.

(١٥٢) الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشريعة**، ص ٢٢٩، مفتاح رقم ٢٦٠.

(١٥٣) جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ص ٣٦٤.

شيعتهم زمن الغيبة، بل والحضور الّذي هو كالغيبة في قصور اليد وعدم بسطها، سائر حقوقهم (ع) في الأنفال، بل وغيرها ممّا كان في أيديهم، وأمره راجع إليهم ممّا هو مشترك بين المسلمين، ثمّ صار في أيدي أعدائهم، أمّا غير الشيعة فهو محرّم عليهم أشدّ تحريم وأبلغه ولا يدخل في أملاكهم شيء منها»[١٥٤].

وقال في المسألة الثالثة من كتاب الخمس من *جواهر الكلام*: «صرّح جماعة بأنّه ثبت شرعاً إباحتهم (ع) المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة، وإن كان ذلك بأجمعه للإمام (ع) أو بعضه فإنّه مباح، ولا يجب إخراج حصّة الموجودين من أرباب الخمس منه... وإن كان في عباراتهم نوع اختلاف بالنسبة للمباح هو الأنفال أو الخمس أو الأعم»[١٥٥].

واستعرض أقوال العلماء القائلين بالتحليل والسقوط في عصر الغيبة، وتردّد فيها[١٥٦]. ثمّ استعرض أقوال القائلين بالعزل والحفظ، والوصيّة بالخمس، إلى أن يظهر الإمام المهديّ ونفي وجود أيّ دليل على ذلك سوى ما أشار إليه المفيد، من كون الخمس حقّاً لإمام لم يأمرنا ما نصنع فيه فيجب حفظه له كما في سائر الأمانات الشرعية[١٥٧].

ورفض النجفيّ: «دعوى وجوب دفع حقّ الإمام (ع) للأصناف الآن من حيث وجوب الإتمام حتّى في هذا الزمان» وقال: «إنّها ممّا لا تستأهل أن يسود بها قرطاس أو يستعمل فيها يراع»[١٥٨].

وقد أباح السّيد عليّ الطباطبائيّ في *رياض المسائل*، كتاب الخمس، المناكح من الخمس للشيعة، على الأشهر، وقال: «إنّ الشيخ ألحق بها المتاجر والمساكن»[١٥٩].

وقال عن الأنفال: «إنّها للإمام، ولا يجوز لأحد أن يتصرّف فيها إلّا بإذنه، بالنصّ والإجماع»[١٦٠].

---

(١٥٤) محمد حسن النجفي، *جواهر الكلام*، ج ١٦، ص ١٤١.

(١٥٥) *المصدر نفسه*، ص ١٤٥.

(١٥٦) *المصدر نفسه*، ص ١٥٦، ١٦٤.

(١٥٧) *المصدر نفسه*، ص ١٦٥.

(١٥٨) *المصدر نفسه*، ص ١٧٣.

(١٥٩) السيد علي الطباطبائي، *رياض المسائل*، ص ٢٩٩.

(١٦٠) *المصدر نفسه*، ص ٤٩٦.

والتزم السّيد محمّد عليّ الطباطبائي (ـ ١٠٠٩هـ) بنظرية التقية والانتظار فقال في **مدارك الاحكام**، عن الخمس والأنفال في حال الغيبة: «الأصحّ إباحة الجميع، كما نصّ عليه الشهيدان وجماعة، للأخبار الكثيرة المتضمّنة لإباحة حقوقهم في حال الغيبة... وكيف كان فإنّ المستفاد من الأخبار المتقدّمة إباحة حقوقهم (ع) من جميع ذلك»[١٦١].

وأباح الشيخ رضا الهمداني (ـ ١٣١٠هـ) في **مصباح الفقيه** الأنفال للشيعة في عصر الغيبة وقال: «الّذي يقتضيه التحقيق هو أن ما كان من الأنفال من قبيل الأرضين الموات والمعادن، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية، والآجام وتوابعها، ممّا جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الأصلية، فلا ينبغي الارتياب في إباحتها للشيعة في زمن الغيبة وقصور اليد عن الاستئذان من الإمام عليه السلام»[١٦٢].

■

المبحث الثامن

الموقف من صلاة الجمعة

وكانت صلاة الجمعة هي المعقل الأخير الّذي تأثّر بنظرية الانتظار، حيث كان الشيعة في عصر الغيبة الصغرى والكبرى يؤدّونها باستمرار. وبالرغم من سيادة نظرية الانتظار منذ أواسط القرن الثالث الهجريّ، وتأثّر الجوانب السياسية والاقتصادية سلباً بها، إلّا أنّ صلاة الجمعة بقيت، حتّى أواسط القرن الخامس، بعيدةً عن التأثّر والانفعال. حيث لم يشترط العمانيّ الحسن بن أبي عقيل، (المعاصر للكلينيّ)، في وجوب صلاة الجمعة غير تكامل العدد، ولم يذكر حضور الإمام العادل أو الإمام المعصوم ولا نائبه الخاصّ، واكتفى بالقول: «إذا زالت الشمس صعد الإمام المنبر، فإذا علا استقبل الناس بوجهه، فإذا فرغ المؤذّن من أذانه قام خطيباً للناس»[١٦٣].

ولم يعرف عن أحد من علماء القرن الثالث والرابع قولاً بمقاطعة صلاة الجمعة، باعتبار فقدانها لشرط وجود الإمام، أو إذنه الخاصّ، إلّا ما نقل عن الشيخ عليّ بن الحسين

---

(١٦١) محمد علي الطباطبائي، **مدارك الاحكام**، ص ٣٤٤.

(١٦٢) رضا الهمداني، **مصباح الفقيه**، ص ١٥٥.

(١٦٣) **رسالتان مجموعتان من فتاوى العلمين ابن بابويه وابن أبي عقيل العماني**، ص ٤٦.

ابن بابويه القمّيّ الّذي يقول في رسالة له: «إذا زالت الشمس من يوم الجمعة فلا تصلِّ إلّا المكتوبة» ولكنّ هذا القول لم يعرف عن الشيخ الصدّوق الوالد، ولم يروه عنه أحدٌ من العلماء، ولم تثبت صحّة نسبة الكتاب إليه.

ولم يكن ليحدث في أمر هذه الصلاة العظيمة من جديد، لولا التفسير الّذي راج عند بعض الفقهاء الإمامية في وقت متأخّر حول كلمة الإمام العادل حيث حصروا معناها بـ«الإمام المعصوم». ولمّا كانوا يقولون إنّ الإمام المعصوم غائب في هذا العصر، وإنّ من شروط إقامة صلاة الجمعة حضور الإمام أو إذْنه، فقد قال أولئك الفقهاء بافتقاد أحد شروط صلاة الجمعة، وهو إذْن الإمام المعصوم المهديّ المنتظر، ونتيجة لذلك قال أولئك الفقهاء المؤمنون بنظرية الانتظار، بحرمة أو بعدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

وقد تحدّث الشيخ المفيد في *الإرشاد* عرضاً عن مهمّات الإمام المعصوم، وضرورة وجوده فذكر من مهمّاته «جَمْع الناس في الجمعات»[١٦٤]، ولكنّه لم يشترط بصراحة أن يكون المقيم للجمعة معصوماً، كما لم يسقط وجوب الجمعة في غيبة الإمام المعصوم. ولكنّ تلميذه السّيد المرتضى علم الهدى أشار في «الناصريات» إلى ضرورة العدالة في الإمام، وقال: «الذي يذهب إليه أصحابنا في صلاة العيدين أنّها فرض على الأعيان وتكامل الشروط الّتي تلزم معها صلاة الجمعة من حضور السلطان العادل»[١٦٥]. وقال في «الميافارقيات»: «لا جمعة إلّا مع إمام عادل أو من ينصبه الإمام العادل، فإذا عدم ذلك صُلّيت الظهر أربع ركعات، ومن اضطرّ إلى أن يصلّيها مع من لا يجوز إمامته تقيةً وجب عليه أن يصلّي بعد ذلك ظهراً أربعاً».

ومع أن السّيد المرتضى لم يصرّح بشرط حضور الإمام المعصوم أو إذْنه، فإنّ بعض من تأخّر عنه قد فسّر كلامه بإرادة الإمام المعصوم من كلمة العادل حيث اعتقد أنّه لا إمام عادلاً إلّا الإمام المعصوم، وذلك لعدم جواز إقامة الدولة لغير الإمام المهديّ المعصوم الغائب، وضرورة انتظاره. وربّما كان السّيد المرتضى يقصد ذلك فعلاً.

وذكر الشيخ الطوسيّ في *الخلاف في الفقه* أن «من شرط انعقاد الجمعة، الإمام

---

(١٦٤) المفيد، *الإرشاد*، ص ٣٤٧.

(١٦٥) المرتضى علم الهدى، *الجوامع الفقهية*، ص ٢٠٣.

أو من يأمره الإمام بذلك، من قاضٍ أو أميرٍ ونحو ذلك، ومتى أقيمت بغير أمره لم تصحّ»[١٦٦].

وقال في **المبسوط في فقه الإمامية**: «فأمّا الشروط الراجعة إلى صحّة الانعقاد، فأربعة... السلطان العادل أو من يأمره السلطان»[١٦٧].

وقال في «الجمل والعقود»: «ومع اجتماع الشرائط لا ينعقد الجمعة إلّا بأربعة شروط، وهي السلطان العادل أو من يأمره السلطان العادل...»[١٦٨].

وقال في **النهاية**: «ومن شرائطه أن يكون هناك إمامٌ عادل أو من نصبه الإمام للصلاة بالناس»[١٦٩]. وقال في **التبيان في تفسير القرآن**: «وعند اجتماع شروط، وهي كون سلطان عادل أو من نصبه السلطان للصلاة»[١٧٠].

وكان الشيخ الطوسي في كلّ ذلك يشترط إذْن السلطان العادل، ولم يصرّح في واحد من كتبه بهوية هذا السلطان العادل، ولكنّ إيمان الطوسيّ بنظرية الإمامة الإلهية القائمة على حصر الإمامة الشرعية في أهل البيت، واعتبار السلطان العادل الوحيد هو الإمام المعصوم، وعدم إيمانه بولاية الفقيه، يعزّز من إرادته لمعنى المعصوم من كلمة الإمام العادل، ويشكّل مدخلاً لربط الصلاة بالإمام المعصوم. وهو ما ينسجم مع الموقف العامّ الّذي اتّخذه الطوسيّ من مسألة إقامة الدولة في عصر الغيبة وتجميد الجوانب السياسية والثورية والاقتصادية المتعلّقة بالإمام الغائب.

وقد عبّر عن ذلك بصراحة أبو الصلاح الحلبيّ (٣٧٣ ـ ٤٤٧هـ) المعاصر للطوسيّ، في **الكافي في الفقه** حيث قال: «لا تنعقد الجمعة إلّا بإمام الملّة أو منصوب من قبله، أو بمن يتكامل له صفات إمام الجماعة عند تعذّر الأمرين»[١٧١].

ويلاحظ أنّه، مع تصريحه، يربط الجمعة بإمام الملّة، أي الإمام المعصوم، إلّا أنّه استدرك بإمكانية إقامتها لمَنْ تكاملت له صفات إمام الجماعة أيضاً، أي إنّه لم يحصر

---

(١٦٦) الطوسي، **الخلاف في الفقه**، ج ١ ص ٢٤٨.

(١٦٧) الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج ١، ص ١٤٣.

(١٦٨) الطوسي، **الرسائل العشر** (الجمل والعقود)، ص ١٩٠.

(١٦٩) الطوسي، **النهاية**، ص ١٠٣.

(١٧٠) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص ٨.

(١٧١) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ١٥١.

جواز الصلاة بحضور الإمام المعصوم أو إذنه، ولكنّ تصريحه هذا شكّل مقدّمة لمن جاء بعده، وألغى الخيار الثاني وحصرها بالإمام المعصوم أو إذنه.

ويقول المؤرّخون إنّ صلاة الجمعة توقّفت في عهد الشيخ الطوسيّ سنة ٤٥١هـ، بعد أن كان الشيعة يدأبون على أدائها في مسجد براثا في بغداد، وذلك إثر سيطرة السلاجقة على الحكم، وسقوط الدولة البويهية ورحيل الطوسيّ من بغداد إلى النجف[١٧٢].

وقد قال سلار، بعد إلغائها باثنتي عشرة سنة، في **المراسم**: «إنّ صلاة الجمعة فرض مع حضور إمام الأصل أو من يقوم مقامه... ولفقهاء الإمامية أن يصلّوا بالناس في الأعياد والاستسقاء، وأمّا الجمع فلا». وكان رأيه هذا أصرح من السابقين الّذين عبّروا عنه بالكناية فقط.

وقال القاضي عبد العزيز بن برّاج الطرابلسي (٤٠٠ - ٤٨١هـ) في **المهذّب**: «إعلم أنّ فرض الجمعة لا يصحّ كونه فريضةً إلّا بشروط، متى اجتمعت صحّ كونه فريضة جمعة ووجبت لذلك، ومتى لم تجتمع لم يجب كونه كذلك، بل يجب كون هذه الصلاة ظهراً»[١٧٣].

وقال ابن حمزة في **الوسيلة الى نيل الفضيلة**، وابن زهرة في **الغنية**، والطبرسي في **مجمع البيان في تفسير القرآن**، وابن ادريس في **السرائر** بتعطيل إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وعدم وجوبها لانعدام شرط حضور الإمام أو إذْنه الخاصّ. يقول ابن إدريس في **السرائر**: «صلاة الجمعة فريضة بشروط، أحدها حضور الإمام العادل أو من نصبه الإمام. وإنّ إجماع أهل الأعصار على أنّ من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من نصبه الإمام للصلاة من قاضٍ أو أميرٍ ونحو ذلك، ومتى أُقيمت بغيره لم يصحّ. وإنّ إجماع الفرقة الإمامية على ذلك، وإنّهم لا يختلفون، أنّ من شرط الجمعة الإمام أو من يأمره»[١٧٤].

وقد بنى ابن إدريس رأيه في تعطيل صلاة الجمعة في عصر الغيبة على تفسير لكلام الشيخ الطوسيّ في **مسائل الخلاف** من اشتراط الإمام، مع أنّ الطوسيّ نفسه لم يصرّح

---

(١٧٢) **تاريخ بغداد**، ج ١، ص ١١١؛ **أمل الآمل**، ص ١٢٤ - ١٢٧؛ **لؤلؤة البحرين**، ص ٣٢٩ - ٣٣١.

(١٧٣) ابن براج الطرابلسي، **المهذب**، ج ١، ص ١٠٠.

(١٧٤) ابن إدريس الحلبي، **السرائر**، ص ٦٦.

بمقصوده هناك، ولم يشترط صفة العدالة في الإمام. ولم يثبت الإجماع عند الشيعة قبل ذلك على معنى الإمام المعصوم، واشتراط حضوره أو إذنه بالخصوص في صلاة الجمعة، كما لم يثبت إجماع المسلمين على اشتراط حضور الإمام المطلق في إقامة صلاة الجمعة.

ومن المعروف أنّ ابن إدريس قاد ثورة على الاعتماد على أخبار الآحاد في الفقه، وقد تحدّث عن ذلك في مقدمة كتابه *السرائر*، واستنكر إضاعة أحكام الدين بالاعتماد على أخبار الآحاد، ولكنّه لجأ هنا إلى الاعتماد على إجماع موهوم وغير دقيق وغير حاصل، وقام في ظلّ أجواء نظرية الانتظار بإلغاء صلاة الجمعة في عصر الغيبة بصراحة.

وقد سار كثيرٌ من الفقهاء اللّاحقين بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، على خطى أولئك العلماء الّذين اشترطوا العدالة في الإمام، وفسّروا كلمة الإمام العادل بـ«الإمام المعصوم»، (المهديّ المنتظر)، وانتهوا إلى تعطيل صلاة الجمعة في عصر الغيبة، انسجاماً مع نظرية الانتظار الّتي تحرّم إقامة الدولة الإسلامية لغير الأئمّة المعصومين المعيَّنين من قِبَل اللّه تعالى.

وبالرغم من قول المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ - ٦٧٦هـ) في موضوع الخمس بجواز استلام الفقيه له، باعتباره نائباً عامّاً عن الإمام المهديّ في الغيبة، فقد اضطربت أقواله في موضوع صلاة الجمعة، ولم يُشِرْ إلى موضوع النيابة العامّة فيها، حيث اشترط في *المعتبر في شرح المختصر* حضور السلطان العادل أو نائبه في وجوب الجمعة، وقال: «إنه قول علمائنا»[١٧٥].

وقال في *شرائع الإسلام*: «إنّها لا تجب إلّا بشروط: الأوّل السلطان العادل أو من نصبه»[١٧٦].

ولكنه استظهر في المسألة التاسعة استحباب إقامة صلاة الجمعة، إذا أمكن الاجتماع، في حالة عدم وجود الإمام، ولا من نصبه للصلاة، مع أنّه عبّر عن هذا الرأي بـ«قيل» وذكر إلى جنبه القول بعدم الجواز[١٧٧].

وكذلك فعل في *المختصر النافع في فقه الإمامية*، حيث اشترط حضور السلطان العادل كواحد من الشروط الخمسة[١٧٨].

---

(١٧٥) الحلي، *المعتبر في شرح المختصر*، ج ٢، ص ٢٧٩.

(١٧٦) الحلي، *شرائع الإسلام*، ص ٩٤.

(١٧٧) *المصدر نفسه*، ص ٩٨.

(١٧٨) الحلي، *المختصر النافع*، ص ٣٥.

ولكنّه عاد فذكر الاستحباب في حالة إمكان الاجتماع والخطبتين في عصر الغيبة، وأشار إلى منع قوم منها أيضاً[179].

واعترف يحيى بن سعيد الحلّيّ (٦٠١ - ٦٩٠هـ) في **الجامع للشرائع**، بوجوب صلاة الجمعة، ولكنّه اشترط حضور إمام الأصل أو من يأمره[180] ولم يتحدّث عن الاستحباب في حالة إمكان الاجتماع والخطبتين.

واشترط العلّامة الحلّيّ (- ٧٦٢هـ) في **منتهى المطلب** في وجوب صلاة الجمعة، حضور الإمام العادل، وفسّره بـ«المعصوم» وإذْنه... وقال: «إنّ اشتراط الإمام وإذْنه هو مذهب علمائنا أجمع»[181].

وتساءل عن جواز فعل الجمعة إذا لم يكن الإمام ظاهراً... ونقل كلام الشيخ الطوسيّ في **النهاية** بجواز ذلك إذا أَمِنَ المصلّون من الضرر وتمكّنوا من الخطبة، كما نقل قوله في **الخلاف** بعدم الجواز، وقال الحلّيّ: «إنّه اختيار المرتضى وابن إدريس وسلار، وهو أقوى عندي، لِما تقدّم من اشتراط الإمام أو نائبه، فمع الغيبة يجب الظهر لفوات الشرط»[182].

وأكّد العلّامة الحلّيّ في **تذكرة الفقهاء**: «شرط السلطان أو نائبه، في وجوب الجمعة، عند علمائنا أجمع»، وقال: «كما لا يصحّ أن ينصب الإنسان نفسه قاضياً من دون إذْن الإمام كذا إمامة الجمعة...» و«لأنّه إجماع أهل الأعصار، فإنّه لا يقيم الجمعة في كلّ عصر إلّا الأئمّة»[183].

وعاد فذكر «إجماع علمائنا كافّةً على اشتراط عدالة السلطان وهو الإمام المعصوم أو من يأمره بذلك، خلافاً للجمهور كافّة... لأنّ الاجتماع مظنّة التنازع، والحكمة تقتضي انتفاء ذلك، ولا يحصل إلّا بالسلطان، ومع فسقة لا يزول لأنّه تابع في أفعاله لقوّته الشهوّية لا مقتضى الشرع ومواقع المصلحة، وليس محلاً للأمانة، فلا يكون أهلاً للاستنابة»[184].

---

(١٧٩) **المصدر نفسه**، ص ٣٦.

(١٨٠) يحيى بن سعيد الحلي، **الجامع للشرائع**، ص ٩٤.

(١٨١) الحلي، **منتهى المطلب**، ص ٣١٧.

(١٨٢) **المصدر نفسه**.

(١٨٣) الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ص ١٤٤.

(١٨٤) **المصدر نفسه**، ص ١٤٥.

وادّعى في *تحرير الأحكام* سقوط الوجوب إجماعاً، في حالة عدم ظهور الإمام أو نائبه، وذلك لفقد شرط الإمام العادل أو من نصبه، وتساءل أيضاً عن الجواز حينئذ، مع إمكان الخطبة، ثمّ قوّى رأي المانعين لها كسلار وابن إدريس[١٨٥].

واستعان الحلّيّ في *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة* برأي سلار وابن إدريس، لتأييد جانب المنع، وقال: «إنّ قول السّيد المرتضى في المسائل الميافارقيات: لا جمعة إلّا مع إمام عادل أو من نصبه الإمام العادل، فإذا عدم صلّيت الظهر أربع ركعات يشعر بعدم التسويغ في حال الغيبة»[١٨٦].

وقد اكتفى تقيّ الدين إبراهيم بن عليّ العامليّ الكفعميّ في *المصباح* بذكر السلطان العادل أو من يأمره في وجوب صلاة الجمعة، دون أن يشير إلى جوازها أو حرمتها في حالة الاجتماع، وإمكان الخطبة في ظلّ الغيبة[١٨٧].

وقد كان السيّد الصدر الكبير، الأمير نعمة اللّه الحلّيّ، الّذي ذهب مع الشيخ الكركيّ إلى إيران أيّام الشاه طهماسب، وأصبح شريكاً في الصدارة مع الأمير قوام الدين حسين، لا يؤمن بجواز إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة «لأنّها من أعمال الإمام المهديّ»، وقد تباحث حولها مع الشيخ الكركيّ أمام الشاه وجَمْع من العلماء، ممّا أدّى بالشاه إلى نفيه إلى بغداد.

وكان السّيد نعمة اللّه الجزائريّ يرفض إقامة صلاة الجمعة، لأنّه كان يرى فيها اغتصاباً لمنصب الإمام المهديّ، وكان يصبّ لعناته على كلّ من يصلّي الجمعة ويقول: «لعن اللّه الظالمين آل محمّد حقّهم» وذلك اعتقاداً منه أنّ إقامة الصلاة من مناصب الإمامة الّتي لا يجوز لغير الإمام إقامتها.

كما عبّر الفاضل الهنديّ، محمّد بن الحسن، (توفّي سنة ١٠٦٢هـ)، عن موقف الرفض لإقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، استناداً لنظرية النيابة العامّة، وذلك لتناقضها مع نظرية الإمامة الإلهية؛ فقال في *كشف اللثام* في باب صلاة الجمعة ما يلي: «في شروط صلاة الجمعة... الشرط الثاني: السلطان العادل أو من ينصبه أو يأمره بها. والمراد بالسلطان

(١٨٥) الحلي، *تحرير الأحكام*، ص ٤٣ و ١٥٨.

(١٨٦) الحلي، *مختلف الشيعة*، ص ١٠٨.

(١٨٧) الكفعمي، *المصباح*، ص ٤١٠.

العادل الإمام المعصوم... فمن الضروريات، عقلاً وشرعاً، أنّه لا يحسن الاقتداء بمن لا دليل على إمامته، ولا دليل على إمامة غير المعصوم إلّا إذْنه، بل هو الإمام والإمامة منصبه، فلا يجوز لغيره الإمامة في شيء، ولا يجوز لنا الائتمام بغيره في شيء إلّا بإذنه واستنابته.

«... لكن لا يمكن الاجتزاء بمفردها على التصرّف في منصب الإمام، خصوصاً مع الإجماع الفعلي والقولي على الامتناع من هذا التصرّف إلّا بإذْنه الخاصّ.

«... ولما بلغ الكلام هذا المبلغ ظهر عدم جواز عقدها لغير من نصب الإمام بخصوصه... فلا وجوب عينياً لها ولا تخييرياً»[188].

وقال: «الإمامة من مناصب الإمام، فلا يتصرّف فيه أحدٌ ولا ينوب منابه فيه إلّا بإذْنه، ضرورة من الدين ومن العقل والإجماع، فعلاً وقولاً، مع ذلك على توقّف الإمامة هنا بخصوصه عند ظهوره (ع) على الإذْن فيها، خصوصاً أو عموماً، بل خصوصاً، ولا إذن الآن كما عرفت، ولا دليل على الفرق بين الظهور دون الغيبة، ولذا ينسب التحريم إلى السّيد المرتضى. وما يتوهّم من أنّ الفقهاء مأذونون لإذْنهم في القضاء والفتيا، وهما أعظم، فظاهر الفساد للزوم تعطّل الأحكام وتحيّر الناس في أمور معاشهم ومعادهم وظهور الفساد فيهم واستمراره إن لم يقضوا أو يفتوا. ولا كذا الجمعة إذا تركت... وأيضاً: إن لم يقضوا أو يفتوا لم يحكموا بما أنزل اللّه وكتموا العلم وتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرمة الجمع مقطوعة ضرورة من الدين... وإن صلّوا الجمعة قاموا مقام الإمام وأخذوا منصبه من غير إذْنه، فانظر إلى الفرق بين الأمرين!

«فما لم يحصل القطع بالإذْن، كما حصل في سائر الجماعات، لم يجز شيءٌ منها كسائر مناصبه، ولأنّه لا ضرورة تدعو إليه.

«وصريح المصنّف الإجماع على أنّ الجمعة إنّما تجب في الغيبة تخييراً، ففِعْلها مردودٌ بين الحرمة والجواز، وكلّ أمر تردّد بينهما وَجَبَ الاجتناب عنه حتّى نعلم الجواز.

«... ثمّ الإذن في كلّ زمان لا بدّ من صدوره عن إمام ذلك الزمان، فلا يجدي زمن الغيبة إلّا إذن الغائب، ولم يوجد قطعاً، أو نصّ إمام من الأئمّة على عموم جواز فعلها في كلّ زمان، وهو أيضاً مفقود.

---

(١٨٨) الفاضل الهندي، *كشف اللثام*، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

«... لا خلاف لأحد من المسلمين في أنه إذا حضر إمام الأصل لم يجز لغيره الإقامة فيها إلّا باذنه.

«ولو لم يعمّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يحرّم كتمان العلم وترك الحكم بما أنزل اللّه، لم يجز للفقهاء الحكم ولا الإفتاء زمن الغيبة إلّا بإذْن الغائب، ولم يكن لهم إذْن من قبله وجعله (ع) قاضياً.

«... بل عرفت الإجماع، قولاً وفعلاً، على اشتراطها زمن الظهور بإذْنه لخصوص إمام في إمامتها، فما الّذي أذِنَ فيها في زمن الغيبة؟

«على أنّك عرفت أنّه لا بدّ من إذْن كلّ إمام لرعيّته أو عموم الإذن لإمام من الأئمّة، لجميع الأزمان، ولا يوجد شيءٌ منهما زمن الغيبة»[189].

وهكذا إقامتها لأنّه كان يعتبر عمله تجاوزاً على منصب الإمامة واغتصاباً لمهمّات الإمام المعصوم.

وإذا كان الفاضل الهنديّ قد انطلق في تحريم صلاة الجمعة في عصر الغيبة من منطلق رفضه لنظرية النيابة العامّة، فإنّ بعض الفقهاء الّذين قالوا بنظرية النيابة العامّة، وخاصّة في موضوع الخمس، قد قالوا بالتحريم في موضوع صلاة الجمعة في عصر الغيبة، واشتراط الإذن الخاصّ من الإمام فيها، وذلك كالشيخ جعفر كاشف الغطاء الّذي قال في **كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغرّاء**، في شرائط عينية وجوب صلاة الجمعة: «أحدها، وجود السلطان العادل المنصوب من قِبَل اللّه تعالى، من نبيّ أو إمام مبسوطَي الكلمة لا يختشيان في إقامتها ودعاء الناس إليها من الفَسَقَة الفَجَرَة، مع المباشرة للإمام أو تعيين نائب خاصّ معيّن... إلّا إذا عرض للإمام عارضٌ في أثناء الصلاة من موت أو عزل أو نحوهما، أو اطّلع المأمومون على فسقه فيتعيّن إتمامها بدون المنصوب، فيتمّونها بنصب من أرادوا من المأمومين أو يتقدّم من يأتمّون به...

«ولا تجب عيناً مع الغيبة أو الحضور، من دون انقياد الأمور وعدم التمكّن من النصب، كما يظهر من ملاحظة السيرة القطعية، فإنّ إمامتها لم تزل في زمن النبيّ وخليفته وأمينه على رعيته من المناصب الشرعية الّتي لا يجوز فيها القيام إلّا بعد الإذْن من النبي (ص) أو الإمام (ع) وكذلك استقرّت كلمة العلماء من القدماء والمتأخّرين سوى من شذّ إلى يومنا هذا...

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ٢٤٥ - ٢٤٦.

«وكيف يخطر في نظر العاقل أنّ الإمام في زمن التقيّة يأمر أصحابه بمخالفتها؟... مع أنّه ينبغي أن يمنع عن فعلها، فلا بدّ من حملها على التقيّة بإقامة جمعة القوم، وهي جمعة صحيحة كغيرها من صلوات التقيّة، حتّى إنّ أصحابنا مأمورون بأنّهم إن استطاعوا أن يكونوا الأئمّة كانوا، وفي كتاب عليّ: إذا صلّوا الجمعة فصلّوا معهم. والأوامر الواردة فيها على العموم لا تزيد على ما ورد في الوضوء والغسل الرافعين للحدث... فلتكن تلك العمومات مخصّصة، والمطلقات مقيّدة.

«وعلى كلّ حال فمقتضى الأدلّة هو التحريم، على نحو ما كان فيما تقدّم من الزمان»(١٩٠).

ويبدو أن الشيخ كاشف الغطاء كان يتردّد بين نظريّتي التقية والانتظار والنيابة العامّة، ولم يحسم موقفه تماماً لهذه الجهة أو تلك، ومن هنا فقد مال إلى تحريم صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

وعلى قاعدة هذا التردّد بين النظريتين، قال السّيد محمّد رضا الكلبايكانيّ، (توفّي ١٤١٣هـ)، في *الهداية الى من له الولاية* بوجوب الخمس وضرورة تسليمه إلى الفقيه في عصر الغيبة، ولكنّه توقّف في موضوع صلاة الجمعة، وشكّك في أصل التكليف والجواز في عصر الغيبة وتشبّث بالأصول العملية، فمال إلى العدم وقال: «لو شكّ في اعتبار الإذن في شيء، واحتمل كونه دخيلاً في أصل وجوبه، وتعلّق الإرادة به وترتّب المصلحة عليه، كإجراء الحدود وإقامة الجمعة، وغيرها ممّا يحتمل كونه من الوظائف الّتي يقوم بها شخصُ الإمام، أو من هو مأذونٌ منه، فحينئذ يكون الشكّ في أصل التكليف فيجري فيه البراءة.

«وبالجملة، الإذن المشكوك اعتباره قد يحتمل كونه من مقدّمات وجود المكلّف به وشرطاً فيه، كما لو علم أن الشارع أراد وجود شيء في الخارج ولم يرضَ بتركه، ولكن يشكّ في أنه يعتبر الإذْن فيه من نائبه العامّ أو الخاصّ أم لا؟ فيرجع الشكّ إلى القيد الزائد فيحكم بالأصل على عدم اعتباره.

«وقد يحتمل كون الإذْن دخيلاً في أصل الوجوب وشرطاً له، كما في صلاة الجمعة لقوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر

---

(١٩٠) *المصدر*، ص ٢٥٢.

اللّه﴾ (الجمعة ٦٢: ٩) لاحتمال كون المنادي هو الإمام، أو المأمور من قبله، فيكون الشكّ في أصل التكليف والجواز ومقتضى الأصل عدمه»[١٩١].

ويلاحظ هنا أن الكلبايكانيّ ألغى وجوب صلاة الجمعة، باحتمال كون المراد من المنادي في الآية هو الإمام، وأن المقصود بذلك الإمام المحتمل هو الإمام المعصوم، وأن الإمام المعصوم موجود وهو محمّد بن الحسن العسكريّ الغائب، ولمّا لم يثبت منه الإذن فقد ألغى الوجوب. ولم يجد الكلبايكاني حاجة في العودة إلى نائب الإمام العامّ، (الفقيه)، واستئذانه في إقامة الصلاة. وذلك بالرغم من بناء فعل النداء في الآية على صيغة المجهول: «إذا نُودِيَ» وليس المعلوم، بحيث لا يقبل التخصيص بواحد معيّن، إمام أو غير إمام، وإنّما يكتفي بحصول النداء وتحقّقه في الخارج، كما لا يوجد في أيّة إشارة إلى كون المنادي إماماً، ولكن إيمان الكلبايكانيّ بنظرية الإمامة الإلهية ونظرية التقية والانتظار دفعه إلى التشكيك في أصل الجواز والوجوب، خلافاً لمن سبقه من الفقهاء.

وبالرغم من قول السّيد محمّد بن المهديّ الحسينيّ الشيرازيّ (ـ ١٣٤٠هـ) بنظرية ولاية الفقيه، في كثير من أبواب الفقه، وبقوّة تصل أحياناً إلى درجة القول بنظرية الولاية المطلقة، إلّا أنّه تمسّك بنظرية التقية والانتظار في موضوع صلاة الجمعة، وقال تبعاً لذلك بأفضلية الظُّهر على الجمعة، معتبراً وجود الإمام المعصوم أو نائبه الخاصّ للصلاة شرطاً من شرائط الوجوب، وقال في *الفقه*، باب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، (مسألة ٨)، «لا إشكال ولا خلاف في وجوب صلاة الجمعة في الجملة بإجماع المسلمين، والضرورة من الدين، لكنّهم، (الفقهاء)، اختلفوا في زمان الغيبة، حيث لا يكون الإمام حاضراً ولا يوجد نائبه العامّ، ولا نائبه المنصوب للجمعة خاصّة، إلى أقوال...

«ولا إشكال في وجوبها، وإنّما الكلام في اشتراطها بالإمام أو من نصبه، فهو مثل أن يقول الجهاد واجب على كلّ إنسان إلّا من استُثني، فإنّه لا ينافي اشتراطه بشرائط خاصّة»[١٩٢].

وقال: «وممّا ذكرنا ظهر ضعفُ الاستشهاد للوجوب العينيّ بالأخبار الأُخر، فإن ذكر

---

(١٩١) الكلبايكاني، *الهداية الى من له الولاية*، ص ٣٠.

(١٩٢) *المصدر نفسه*، ج ٢٦، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

المطلقات في قبال دليل الاشتراط من قبيل التمسّك بإطلاقات أدلّة الجماعة في قبال دليل اشتراط عدالة الإمام»[193].

وبناء على ذلك، فقد اعتبر القول بالوجوب العينيّ لصلاة الجمعة في غاية الضعف، بالرغم من اعترافه بصحّة الروايات الّتي تؤكّد على وجوب الجمعة، لأنّها مطلقات لا تنافي الدليل المقيّد[194].

وادّعى عدم أداء الأئمّة الاثني عشر، غير من كان بيدهم الحكم، ولا أصحابهم، لصلاة الجمعة، وعدم التزامهم بالتقية في ذلك، ولو كان لبان. كما ادّعى جريان سيرة الفقهاء المراجع منذ عصر الغيبة إلى اليوم على الترك إلّا ما ينقل عن نادر منهم، واستظهر لذلك عدم وجود أيّ وجه للاحتياط، بالجمع بين الظهر والجمعة، وإنّ قول جماعة بأفضلية الجمعة مطلقاً أو بتساويها مع الظهر خلاف ظاهر الدليل[195].

إذاً... فإنّ السرّ وراء قول معظم الفقهاء الإمامية بعدم وجوب أو حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، يعود إلى الإيمان بنظرية التقية والانتظار للإمام المهديّ الغائب.

وبالرغم من عدم قول العلماء الأوائل في عصر الغيبة الصغرى والمائة الأولى من الغيبة الكبرى بسقوط وجود صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فإنّ التفسير المتأخّر في القرن الخامس الهجريّ، في عهد السّيد المرتضى ومن بعده، لكلمة «الإمام العادل» وتأويلها بالإمام المعصوم، وربط ذلك بنظرية التقية والانتظار العامّة الّتي كانت تمدّ ظلالها على مختلف الشؤون السياسية والاقتصادية العامّة، أنتج القول بضرورة حصول الإذن الخاصّ من الإمام المهديّ الغائب، في جواز إقامة الجمعة، ولمّا كان ذلك متعذّراً ومتعسّراً في ظلّ الغيبة، فقد أدّى إلى تجميد هذا الفرض العظيم وإلغاء وجوب صلاة الجمعة أو القول بحرمتها.

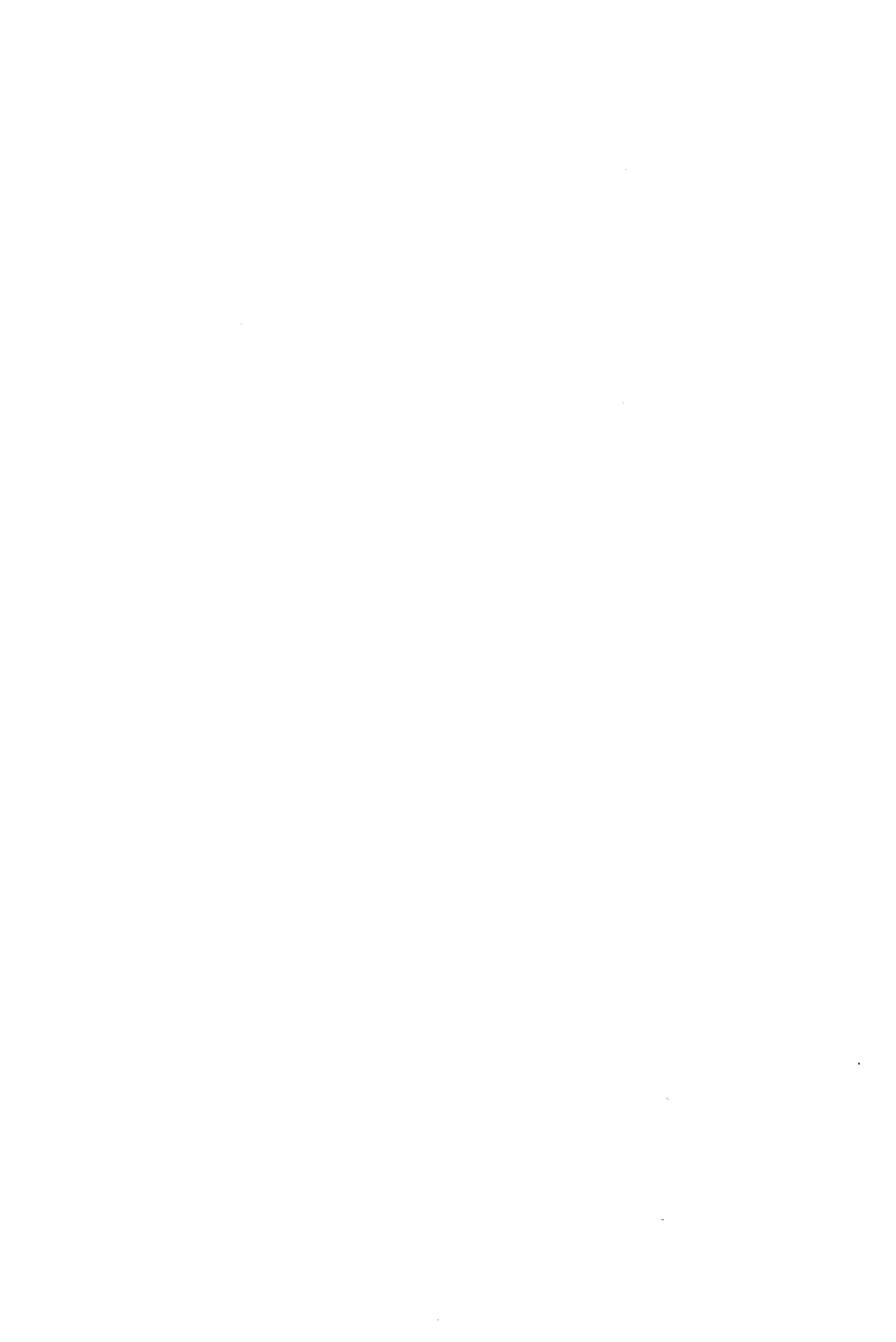
وبالرغم من قول الفقهاء الإمامية في العصور المتأخّرة بنظرية النيابة العامّة، ونظرية ولاية الفقيه، إلّا أنّ بعض العلماء لا يزال يتشبّث بنظرية التقيّة والانتظار في موضوع صلاة الجمعة، ويقول تبعاً لذلك بحرمتها أو عدم وجوبها عيناً في عصر الغيبة.

---

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.



إرهاصات النّهضة الشيعيّة

المبحث الأول
فتح باب الاجتهاد وحلّ عقدة التشريع في عصر الغيبة

لقد أدّت نظرية الانتظار للإمام المهديّ الغائب، كما رأينا في الفصل الماضي، إلى غيبة الشيعة الإمامية أنفسِهم، عن مسرح الحياة السياسية، وذلك بتحريم العمل السياسيّ وإقامة الدولة في عصر الغيبة، وإلى انفصام بعضهم عملياً عن الفكر الإماميّ الّذي يشترط العصمة والنصّ في الإمام، وممارسة السلطة بشكل أو بآخر، ممّا أدّى بكثير من العلماء إلى التراجع عن الفكر الإماميّ المتصلّب، والتخلّي عن نظرية الانتظار المتشدّدة، وكانت أوّل خطوة في هذا الطريق هي فتح باب الاجتهاد.

وكان الاجتهاد، كما قلنا في الفصل السابق، محرّماً في الفكر الإمامي الّذي كان يحصر العمليات التشريعية الجديدة في الأئمّة المعصومين. ولذلك فقد كانت المدرسة الإمامية القديمةُ إخباريةً تحرّم الاجتهاد خارج النصوص، وظلّت هكذا إلى فترة طويلة بعد الغيبة، وكان منتهى العمل الاجتهاديّ يدور داخل النصوص والترجيح فيما بينها، ومعرفة العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد وما شابه، وكانت فتاوى العلماء، كعليّ بن بابويه الصدّوق، مجرّد نصوص روايات معتبرة لديهم.

ولكن، بعد القول بغيبة الإمام الثاني عشر ومرور مدّة طويلة على انقطاع الاتّصال بـ«مصدر العلم الإلهيّ»، وحدوث مسائل جديدة تستوجب الإجابة عليها، بدأ موقف الإمامية من الاجتهاد يتطوّر ويتغيّر، واضطرّوا لفتح باب الاجتهاد والقول بجواز القياس. وكان أوّل من قال بذلك، في أواسط القرن الرابع، هو الحسن بن عقيل العمانيّ، المعاصر للكلينيّ، الّذي يصفه الشيخ عبّاس القمّيّ في *الكنى والألقاب*، بأنه: «أوّل من هذّب الفقه، واستعمل

النظر وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى»؛ و«كان يرى القول بالقياس ويقول باجتهاد الرأي» كما يقول النجاشيُّ في الرجال، و«أوّل من أبدع أساس الاجتهاد في أحكام الشريعة»، كما يقول الخوانساري في روضات الجنّات. وكان يشاركه في تلك المدرسة الاجتهادية الرائدة محمّدُ بن أحمد بن الجنيد الإسكافيّ - وهو من مشايخ المفيد - الّذي يصفه الخوانساري في روضات الجنّات، بأنه «قد عمل صريحاً بالقياسات الحنفية واعتمد على الاستنتاجات الظنّية»[1].

وقد اعتمدت هذه المدرسة الأصولية على بعض الأحاديث الصادرة عن أهل البيت (ع)، كالحديث الّذي يرويه الحرّ العامليّ، عن الإمام الصادق (ع)، أنه قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»؛ والحديث الّذي يرويه عن الإمام الرضا (ع) أنّه قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[2] أو التوقيع الّذي يرويه الصدّوق في إكمال الدين، عن الإمام المهديّ، والّذي يقول: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا».

ومع أنّ الشيخ المفيد، محمّد بن النعمان، (توفّي سنة ٤١٣هـ)، قد رفض مدرسة الاجتهاد في البداية أو في الظاهر، وردّ على ابن الجنيد في رسالة له، وأنكر في المسائل الصاغانية على العمانيّ وابن جنيد، اشتغالَهم عن حمل الآثار بالرأي والاستحسان، وهجرانهم من أَمَر اللّه تعالى بصلته، وأخذ معالم الدين عنه وعن عترة نبيّه، وألّف كتابين في الردّ على أستاذه ابن الجنيد الّذي كان يحاول ممارسة الاجتهاد، وقد نقلنا رأيه في الفصل الماضي، فإنّه قد مارس الاجتهاد في عملياته الفقهية، ممّا دفع الإخباريّين إلى اعتباره من روّاد مدرسة الاجتهاد.

ولكنّ تلميذه السّيد المرتضى علم الهدى، (توفّي سنة ٣٣٠هـ)، قد نقّح القول في مسألة الاجتهاد، وافتتح القول بجواز الاجتهاد رسمياً، مؤسّساً لمدرسة أصولية اجتهادية استمرّت حتّى اليوم، ووضعت نهاية لما عُرف بالمرحلة الإخبارية الأولى، وجاء زميلُه وتلميذه الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ، (توفّي سنة ٤٦٠هـ)، فمارس الاجتهاد على أوسع أبوابه وكتب المبسوط في فقه الإمامية، ثمّ تلتهما المدرسة الأصولية الحلّيّة ومدرسة جبل عامل وكربلاء والنجف وقم الأصولية المستمرّة حتّى اليوم.

---

(١) راجع: مصطفى جمال الدين، الاجتهاد، ص ٥٣٥.

(٢) وسائل الشيعة، (كتاب القضاء)، باب ٦، حديث ٥١ - ٥٢.

ولم تنقرض المدرسة الإخبارية الّتي نشطت مجدّداً في القرن الحادي عشر الهجريّ في إيران والعراق، بقيادة الميرزا محمّد أمين الاسترابادي، (توفّي سنة ١٠٣٦هـ)، الّذي شنّ هجوماً عنيفاً على المدرسة الاجتهادية الأصولية في كتابه *الفرائد المدنية*، وقد تصدّى الوحيد البهبهانيّ، زعيم الحوزة العلمية في كربلاء، في نهاية القرن الثاني عشر، للحركة الإخبارية بقوّة، ممّا ساعد على تراجعها وانزوائها في بعض الدوائر العلمية الضيّقة، ولا تزال موجودةً إلى اليوم في صورة الخطّ الإخباري الّذي يرفض عمليات الاجتهاد والمجتهدين خارج إطار النصوص، ويتّهم المدرسة الأصولية بالتأثّر بالفكر السنّيّ والانحراف عن خطّ أهل البيت والتقليد لهم.

ويعتبر كتاب السّيد المرتضى، *الذريعة الى أصول الشريعة*، أوّل كتاب أصوليّ شيعيّ يقرّ مبدأ الاجتهاد والقياس، حيث يقول فيه، بعد أن يعرّف ذلك في فصل خاصّ تحت عنوان «فصل في القياس والاجتهاد والرأي ما هو؟ وما معاني هذه الألفاظ؟»: «إنّ القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس، وله شروط لا بدّ منها... فأمّا الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الّذي يلحق في التوصّل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه، ثمّ استعمل فيما يتوصّل به إلى الأحكام من الأدلّة على وجه يشقّ... وليس يمتنع أن يكون قولنا أهل الاجتهاد إذا أطلق، محمولاً بالعرف على من عوّل على الظنون والأمارات في إثبات الأحكام الشرعية، دون من لم يرجع إلّا إلى الأدلّة والعلوم، (وهم الإخباريون). فأمّا الرأي فالصحيح عندنا أنّه عبارة عن المذهب والاعتقاد، وإن استند إلى الأدلّة دون الأمارات والظنون»[٣].

وبعد أن عرّف السّيد المرتضى القياس والاجتهاد، قال في فصل في جواز التعبد بالقياس: «إعلم أنّا إذا بيّنّا أنّ القياس الشرعيّ يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية، فقد جرى القياس مجرى الأدلّة الشرعية كلّها من نصّ وغيره، فَمَنْ منع، مع ثبوت ذلك، من أن يدلّ اللّه تعالى به كما يدلّ النصّ على الأحكام فهو مقترح لا يلتفت إلى خلافه... فأمّا من أحال القياس لتعلّقه بالظنّ الّذي يخطىء ويصيب، فالّذي يبطل قوله أنّ كثيراً من الأحكام العقلية والشرعية تابعة للظنون.

«... ومن توهّم على من سلك هذه الطريقة أنّه قد أثبت الأحكام بالظنون فهو متعدّ،

---

(٣) المرتضى، *الذريعة الى أصول الشريعة*، ص ٦٧٢ ـ ٦٧٣.

لأنّ الأحكام لا تكون إلّا معلومة، ولا تثبت إلّا من طريق العلم، إلّا أن الطريق قد يكون العلم تارةً والظنّ أخرى...»[4].

ولكنّ الغريب أنّ السّيد المرتضى، بالرغم من وضوح قوله هذا، فإنّه عقد فصلاً جديداً تحت عنوان «فصل في نفي ورود العبادة بالقياس» وقال: «إعلم أنّ العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليلٌ شرعيّ كسائر العبادات الشرعية، وإذا كنّا قد تأمّلنا أدلّة الشرع فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضوع وَجَبَ نفيُ العبادة به، ويُمكننا أن نستدلّ على نفي العبادة بالقياس أيضاً بإجماع الإمامية على نفيه وإبطاله في الشريعة، وقد بيّنّا أنّ في إجماعهم الحجّة»[5].

ولكنّه عاد فنفى أساس القول برفض الأدلّة الظنيّة، فقال: «وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب والسنّة تقتضي إبطال القول بغير علم مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾[6] (الإسراء ١٧: ٣٦).

وقال في باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلّق به: «إعلم أنّ الاجتهاد وإن كان عبارة عن إثبات الأحكام الشرعية بغير النصوص وأدلّتها، بل بما طريقه الأمارات والظنون، وأدخل في جملة ذلك القياس الّذي هو حمل الفروع على الأصول بعلّة متميّزة، كما أدخل في جملته ما لا أمارة له متعيّنة، كالاجتهاد في القبلة، فقد بيّنّا أنّ القياس الّذي هو حمل الفروع على الأصول بعلّة متميّزة قد كان من الجائز في العقل أن يتعبّد اللّه به، لكنه ما تعبّد به، ودللنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه. فأمّا الاجتهاد الّذي لا تتميّز الأمارات فيه وطريقة غلبة الظنّ كالقبلة وما شاكلها فعندنا أنّ اللّه تعالى قد تعبّد بذلك زائداً على جوازه في العقل»[7].

وبعد أن أسّس السّيد المرتضى لشرعية الاجتهاد، وأجاز العمل بالظنون خارج إطار النصوص، كضرورة لتغطية الحوادث الواقعة الجديدة، مضى ليناقش الإخباريين الّذين كانوا يحرّمون التقليد والاستفتاء من المجتهدين، ويصرّون على وجوب حصول العامّي على العلم، وقد كان ذلك ممكناً في حدود الروايات في المرحلة الإخبارية، فقال في فصل «في صفة المفتي والمستفتي»: «إعلم أنّ من الناس من منع من الاستفتاء وزعم أن العامّي يجب عليه أن يكون عالماً بأحكام فروع الحوادث وإنّما يرجع المستفتي إلى المفتي لتنبيهه على طريق

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٧٥ - ٦٧٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩٢.

الاستدلال، ويعتمد على أن تجويز المستفتي على المفتي خطأ يمنعه من قبول قوله لأنّه لا يأمن أن يكون مقدماً على قبيح. والّذي يدلّ على حسن تقليد العامّي للمفتي أنّه لا خلاف بين الأمّة، قديماً وحديثاً، في وجوب رجوع العامّيّ إلى المفتي، وأنّه يلزمه قبول قوله لأنّه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع»[8].

ويبدو أنّ السّيد المرتضى لم يجد دليلاً على جواز التقليد غير دعوى الإجماع، بالرغم من أنّ هذا الموضوع كان محلّ خلاف بين الشيعة، وكان الإخباريّون يرفضون الاجتهاد والتقليد للمجتهدين.

وفي نهاية القرن السادس الهجريّ، أيّد الشيخ محمّد بن إدريس الحلّيّ (٥٤٣ - ٥٩٨هـ) في مقدمة *السرائر* طريق الاجتهاد وقال: «إذا فُقدت الثلاثة، الكتاب والسّنة والإجماع، فالمعتمد عند المحقّقين التمسّك بدليل العقل فيها».

وقد دعم المحقّق الحلّيّ جعفر بن الحسن (٦٠٢ - ٦٧٦هـ) نظرية السّيد المرتضى الأصولية، (الاجتهادية)، فقال في *معارج الأصول*: «الأحكام إمّا تكون مستفادة من ظواهر النصوص المعلومة على القطع... وإمّا أن تفتقر إلى اجتهاد ونظر، ويجوز اختلافه باختلاف المصالح». وشرح معنى الاجتهاد فقال: «الاجتهاد هو في عرف الفقهاء بذلُ الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً لأنّها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكنْ فيه إبهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق الظنّية الّتي ليس أحدها القياس»[9].

وبحث موضوع القياس من زاوية عقلية فقال: «من الناس من منع من التعبّد بالقياس عقلاً، وأكثرهم قالوا بجوازه.

«إحتجّ المانعون بوجوه، أحدها أن عمومات القرآن والسّنّة المتواترة كافلة بتحصيل الأحكام الشرعية، والقياس، إنْ طابقها فلا حاجة إليه، وإن نافاها لم يجز العمل به... .

(٨) *المصدر نفسه*، ص ٧٩٦ - ٧٩٧.

(٩) الحلي، *معارج الأصول*، ص ١٧٩ - ١٨٠.

«واحتجّ شيخنا المفيد لذلك أيضاً بأنّه لا سبيل إلى علّة الحكم في الأصل، فلا سبيل إلى القياس.

«والجواب أنّا لا نسلّم أنّ عموميات القرآن كافلة بالأحكام، فإنّ في مسائل الديات والمواريث والبيوعات وغيرها ما يعلم خروجه من مدلولات العموم»[10].

وقال: «القائلون بجواز التعبّد بالقياس عقلاً، منهم من يقول: ورد التعبّد به، وهم الأكثر، وأطبق أصحابنا على المنع من ذلك إلّا شاذّاً منهم، وقد أجمعت الإمامية على ترك العمل به، ونقل عن أهل البيت (ع) المنع منه متواتراً نقلاً يقطع به العذر»[11].

وفي القرن السابع الهجريّ وجد المحقّقُ الحلّيُّ نفسَه مضطرّاً لمناقشة الإخباريّين الّذين كانوا يرفضون الاجتهاد والتقليد، والخروج عن دائرة النصوص والأحاديث، وقال في فصل «في المفتي والمستفتي»: «يجوز للعامّيّ العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية، وقال الجبائيّ: يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون ما عليه دلالة قطعية. واحتجّ المانعون بوجوه:

«الأول: قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على اللّه ما لا تعلمون﴾ (البقرة: ٢: ١٦٩)، وقوله ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (الإسراء ١٧: ٣٦)، وقوله ﴿إن الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾ (يونس ١٠: ٣٦).

«الثاني: إنّه عمل بما لا يؤمَن من كونه مفسدة، فيكون قبيحاً، لأنّ المفتي جائز الخطأ، فكلّ ما يفتي به يجوز أن يكون مخطئاً فيه، فيكون الإقدام على العمل على ما لا يؤمن كونه مفسدة، وقبح ذلك ظاهر.

«الثالث: لو جاز التقليد في الشرعيات لجاز في العقليات، والثاني محال فالأوّل مثله»[12].

وفي القرن العاشر تبنّى الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٦هـ) في *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية* شرعيةَ الاجتهاد وقال: «الاجتهادُ يتحقّق بمعرفة المقدّمات الستّ، وهي الكلام والأصول والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلّة، والأصول الأربعة وهي: الكتاب والسّنّة والإجماع ودليل العقل»[13].

---

(١٠) *المصدر نفسه*، ص ١٨٤.

(١١) *المصدر نفسه*، ص ١٨٧.

(١٢) *المصدر نفسه*، ص ١٩٨.

(١٣) الشهيد الثاني، *الروضة البهية*، ج ١، ص ٢٣٦.

وحاول ابنُه الشيخ جمال الدين حسن بن زين الدين، (توفي سنة ١٠١١هـ) في **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، أن ينصر الخطّ الأصوليّ بقبول القياس، ولكنْ بعد تصنيفه إلى قسمين، وتفسير النصوص الواردة عن أهل البيت، المضادّة للاجتهاد، والّتي يتشبّث بها الإخباريّون، بقسم خاصّ من القياس، وأن ينزع صفة الإطلاق عن تحريمه، فقال: «القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر، لاشتراكهما في علّة الحكم... وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة.

«وقد أطبق أصحابُنا على منع العمل بالمستنبطة إلّا من شذّ، وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، وتواتر الأخبار بإنكاره عن أهل البيت (ع). وبالجملة فمنعه يعدّ من ضروريات المذهب، وأمّا المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم، فظاهر كلام المرتضى المنع منه أيضاً، وقال المحقّق الحلّيّ: إذا نصّ الشرع على العلّة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً؛ وقال العلّامة الحلي: الأقوى عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعُلم بوجودها في الفرع كان حجّة. واحتج في النهاية لذلك بأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفيّة والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلّة عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت وجب وجود المعلول»(١٤).

وقال السّيد أبو القاسم الخوئي في **التنقيح والاجتهاد والتقليد**: «إنّ الأصل في تعريف الاجتهاد بأنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ هم العامّة، حيث عرفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظنّ في الأحكام الشرعية، ومن هذا أخذوه في تعريف الاجتهاد، ووافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملاءمته لما هو المقرّر عندهم من عدم الاعتبار بالظنّ في شيء»(١٥).

وفسّر الخوئي الاجتهاد بأنّه: «تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ»؛ وقال: «إنّ هذا التعريف يمكن أن تقع به المصالحة بين الإخباريين والأصوليّين، وذلك لأن الفريقين يعترفان بلزوم تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية، ولا استيحاش للإخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى، وإنّما أنكروا الاجتهاد المفسّر باستفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم

(١٤) جمال الدين حسن بن زين الدين، **معالم الدين**، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(١٥) الخوئي، **التنقيح والاجتهاد**، ص ٢٠.

الشرعيّ، والحقّ معهم، لأنّ الاجتهاد بذلك المعنى بدعة ولا يجوز العمل على طبقه، إذ لا عبرة بالظنّ في الشريعة المقدّسة»[١٦].

وبناءً على ذلك، كان السّيّد الخوئي يرى أنّ الخلاف بين المدرستين لفظيّ، وأنّ الاجتهاد بمعنى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، كما يراه المتحدّثون، بدعة وضلال، إلّا أنّ الأصوليين لا يريدون إثباته وتجويزه ولا يدّعون وجوبه ولا جوازه بوجه[١٧].

مع أن الحقيقة هي وجود الاختلاف بين الطرفين في مدى الاجتهاد واعتماده على الأصول والقواعد المرفوضة من قبل الإخباريّين وخاصّة القياس.

وقد قام الإمام الخمينيّ، في أواخر أيّام حياته، بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وسمح للحاكم الإسلاميّ باستخدام صلاحياته المطلقة، والاجتهاد حتّى في مقابل النصّ، إذا رأى مصلحة في ذلك. وقال في رسالة له إلى رئيس الجمهورية الإيرانية السّيد علي الخامنئيّ: «إن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة، وواحدة من الأحكام الأوّلية للإسلام، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتّى الصلاة والصوم والحجّ... ولو كانت صلاحيات الحكومة محصورةً في إطار الأحكام الفرعية الإلهية لوجب أن تُلغى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة إلى نبيّ الإسلام (ص) وأن تصبح دون معنى...

«وإنّ باستطاعة الحاكم أن يعطّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرب المسجد الّذي يصبح كمسجد ضرار، ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب.

«وتستطيع الحكومة أن تلغي، من طرف واحد، الاتفاقيات الشرعية الّتي تعقدها مع الشعب إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام.

«وتستطيع أن تقف أمام أيّ أمر عباديّ أو غير عباديّ إذا كان مضرّاً بمصالح الإسلام، ما دام كذلك.

«إنّ الحكومة تستطيع أن تمنع مؤقّتاً، وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلاميّ، إذا رأت ذلك ـ أن تمنع من الحجّ الّذي يُعتبر من الفرائض المهمّة الإلهية»[١٨].

وقد بنى الإمام الخمينيّ نظريته الواسعة جدّاً في الاجتهاد على أساس المصلحة العامّة

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٨) صحيفة كيهان الإيرانية، العدد ١٣٢٢٣، ١٦ جمادى الأولى، ١٤٠٨.

الّتي يقرّرها الحاكم الإسلاميّ، باعتبار أنّ الحكومة والولاية من أهمّ أركان الدين، وأنّ لها الأولوية على الأحكام الفرعية، كالصلاة والصوم والحجّ، فضلاً عن حرمة المساجد والبيوت أو احترام آراء الناس والاتفاقيات الشرعية المعقودة معهم. وقد خطا بذلك أوسع خطوة يمكن أن يبلغها الاجتهاد، وذلك اعتماداً على روح الشريعة الإسلامية، وإيقاف العمل بالنصوص والأحكام الإلهية، إذا تعارضت مع المصلحة العامّة في تقدير الحاكم الإسلاميّ.

وبغضّ النظر عن القبول بهذا المدى الواسع من الاجتهاد في مقابل النصّ، أو رفضه، فإنّه يشكّل اختلافاً جوهرياً عن رأي الإخباريّين، أو الإماميّين القدماء الّذين كانوا يحصرون العمل التشريعيّ بمصادر العلم الإلهيّ، أي الأئمّة المعصومين، ولا يجيزون التعدّي عن الروايات الواردة عنهم.

نظرية اللطف في الاجتهاد وقد كان فتح باب الاجتهاد يحمل في طيّاته شبهة استغناء الأمّة عن الحاجة إلى الإمام المعصوم، العالِم بالعلم الإلهي، وهنا كان لا بدّ للسّيد المرتضى أن يجمع بين الاثنين بإبداع نظرية اللطف الّتي تعني إشراف الإمام المهديّ الغائب من وراء ستار على العمليات الاجتهادية في عصر الغيبة، وتسديد الشيعة وتصحيح آرائهم، ومنعهم من الإجماع على الخطأ، والمبادرة إلى تبيان الرأي السليم لهم بصورة سرّيّة، ودون أن يكشف الإمام عن هويته، ولذلك فقد اهتمّ السّيد المرتضى في *الذريعة الى أصول الشيعة* بآراء الفقهاء المجهولين في مناقضة الإجماع الشيعي[١٩]، ولم يلتفت إلى مخالفة العلماء المعروفي النسب، لاحتمال كون واحد من المجهولين الإمام المهدي، وكذلك فعل الشيخ الطوسيّ في *عدّة الأصول*، لدى الحديث عن نظرية اللطف في مبحث الإجماع[٢٠].

ويعبّر الشيخ الجراجكي، المعاصر للطوسيّ، عن تردّد واضح، وعدم ثقة كاملة بعملية الاجتهاد، وذلك خَوْفَ الجهل والتزوير، وهو ذات السبب الّذي دفع متكلّمي الإمامية إلى اشتراط العلم الإلهيّ والعصمة في الإمام، ولكنّه حلّ هذه المشكلة المستعصية بنظرية اللطف، حيث اطمأنّ إلى وجود الإمام المعصوم المراقب والمسدّد، وقال في *كنز العرفان*: «... كثيراً ما يقول المخالفون عند سماعهم منّا هذا الكلام: إذا كنتم قد وجدتم السبيل

---

(١٩) المرتضى، *الذريعة في أصول الشيعة*، ص ٦٣٨.

(٢٠) الطوسي، *عدة الأصول*، ج ٢، ص ٦٤.

إلى علم ما تحتاجونه من الفتاوى في الأحكام المحفوظة عن الأئمّة المتقدّمين، فقد استغنيتم بذلك عن إمام الزمان. وهذا قول غير صحيح، لأنّ هذه الآثار موجودة مع من لا يستحيل منه الغلط والنسيان، ومسموعة بنقل من يجوز عليه الترك والكتمان، وإذا جاز ذلك عليهم لم يؤمن وقوعه منهم إلّا بوجود معصوم يكون من ورائهم شاهداً لأحوالهم، عالماً بأخبارهم، إن غلطوا هداهم، أو نسوا ذكّرهم، فلو انصرفوا عن النقل وضلّوا عن الحقّ لما وسعته التقية ولأظهره اللّه سبحانه، ومنع منه إلى أن يبيّن الحقّ ويثبت الحجّة على الخلق»[٢١].

ولكنّ العلماء المتأخّرين لم يعبؤوا بنظرية اللطف حيث لم يجدوا لها مصداقاً واحداً طوال أكثر من ألف عام، وتغيّرت، بناءً على ذلك، نظرتهم إلى الإجماع بعد أن كان يشتمل على حضور المعصوم، حسب نظرية اللطف. وقد رفض الشيخ يوسف البحرانيّ اعتبار الإجماع لعدم ثبوت نظرية اللطف، وقال في *الحدائق الناضرة*: «وأمّا الإجماع عندنا فهو بانضمام المعصوم... على أن تحقّق هذا الإجماع في زمن الغيبة متعذّر لتعذّر ظهوره (ع)، (يقصد الإمام المهديّ)، وعسر ضبط العلماء على وجه يتحقّق دخول قوله في جملة أقوالهم... ودونه خرط القتاد. وما يقال من أنّه إذا وقع إجماع الرعية على الباطل يجب على الإمام أن يظهر ويباحثهم، حتّى يردّهم إلى الحقّ لئلّا يضلّ الناس، أو إنّه يجوز أن تكون هذه الأقوال المنقولة في كتب الفقهاء الّتي لا يعرف قائلها قولاً للإمام (عليه السلام)، ألقاه بين أقوال العلماء حتّى لا يُجمعوا على خطأ، كما ذهب إليه بعضُ المتأخّرين، حتّى إنه (قدّس سرّه)، المصنّف، كان يذهب إلى اعتبار تلك الأقوال المجهولة القائل لذلك، فهو ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه ولا يعرّج في مقام التحقيق عليه. وعلى هذا فليس في عدّ الإجماع في الأدلّة إلّا مجرّد تكثير العدد وإطالة الطريق»[٢٢].

وينقل الشيخ الطوسيّ في *عدة الأصول*، أنّ السيد المرتضى تراجع في أواخر أيّامه عن نظرية اللطف، ولم يوجب ظهور الإمام المهديّ، لتصحيح إجماع الطائفة إذا كان باطلاً[٢٣].

وعلى أيّ حال فقد كان فتح باب الاجتهاد خطوةً كبيرةً للخروج من الأزمة، وملء

---

(٢١) *المصدر نفسه*، ص ٣٠٣.

(٢٢) البحراني، *الحدائق الناضرة*، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٣) الطوسي، *عدة الأصول*، ص ٧٧.

الفراغ التشريعيّ الّذي حدث للشيعة الإمامية بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ، وغيبة أو افتقاد الإمام الثاني عشر، وذلك في ظلّ القول بحصر العمل التشريعيّ بالأئمّة المعصومين، الّذين يرتبطون بمصادر العلم الإلهيّ الحقيقيّ، وعدم جواز اللجوء إلى الطرق الظنّية والأمارات كالقياس والاجتهاد وما شابه، لمعرفة الأحكام الشرعية. وقد أدّى فتح باب الاجتهاد بالشيعة إلى التحرّر من نظرية التقيّة والانتظار، وإعادة النظر في كثير من أبواب الفقه المعطّلة بسبب نظرية الغيبة، وملاحقة التطوّرات والإجابة على المسائل الحادثة، كما أدّى إلى حدوث تطوّرات جذرية في الفكر الإماميّ، والتخلّي عن اشتراط العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام، والقول بجواز الحكومة لغير المعصوم أو وجوبها، واستنباط نظرية ولاية الفقيه وغيرها من النظريات الّتي أعادت الشيعة إلى مسرح الحياة.

■

المبحث الثاني

فرضية النيابة الواقعية عن الإمام المهدي في القضاء والحدود

إلى جانب العمل العظيم الّذي قام به الفقهاء الإمامية، في مطلع القرن الخامس الهجريّ، وهو فتح باب الاجتهاد، قاموا أيضاً باستنباط نظرية أو فرضية، كان لها دور كبير في مستقبل الفكر السياسيّ الإماميّ، حيث فتحت هذه الفرضية نافذةً تطوّرت مع مرور الزمان وأدّت إلى تخلّي الإمامية عن شرط العصمة والنصّ في الإمام، وبالتالي التخلّي عن الالتزام بنظرية التقيّة والانتظار للإمام الغائب، والقول بنظرية ولاية الفقيه.

وقد انطلقت هذه النظرية، وهي فرضية النيابة الواقعية للفقهاء عن الإمام المهديّ، من الروايات الواردة عن أهل البيت (ع)، والّتي تسمح للفقهاء الشيعة في حياتهم بممارسة القضاء وتوجب التقاضي إليهم.

ومن المعلوم أن القضاء يعتبر من أهمّ أعمال الدولة، ولمّا كان الشيعة الإماميّة يحصرون الدولة الشرعية في الدولة الّتي يقودها الإمام المعصوم المعيّن من قبل اللّه، فإنّهم قد حرّموا ممارسة القضاء لغير الإمام المعصوم، ولكنّهم رووا عدّة روايات تجيز للفقهاء الشيعة ممارسة ذلك بالنيابة عن الأئمّة المعصومين. والروايات هي:

(١) مقولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق (ع) الّتي يقول فيها: «انظروا إلى رجل

منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»[٢٤].

(٢) مشهورة أبي خديجة عن الإمام الصادق أيضاً: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فتحاكموا إليه»[٢٥].

(٣) رواية أخرى لأبي خديجة يقول فيها: «بعثني أبو عبدالله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى بينكم في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً منكم ممّن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته قاضياً، وإيّاكم أن يتحاكم بعضُكم بعضاً إلى السلطان الجائر»[٢٦].

وقد تمّ استعارة هذه الأذونات العامّة الصادرة في عهد حضور الأئمّة، والحكم بجواز ممارسة القضاء في عهد «الغيبة» للفقهاء من الشيعة، وذلك للتشابه بين الحالتين، وهو عدم سيطرة الأئمّة وممارستهم للحكم، وحلّ الشيعة الإمامية بذلك مشكلة القضاء في عصر الغيبة، وإضافة إلى ذلك فقد استنبطوا من تلك الروايات فرضية النيابة الواقعية عن الإمام المهديّ.

وكان الشيخ المفيد قد حصر في *المقنعة*، (كتاب الحدود)، الحقّ في إقامة الحدود بسلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمّة الهدى من آل محمّد أو من ينصبونه لذلك من الأمراء والحكّام، ولكنّه أجاز في عصر الغيبة لكلّ من يقدر على تنفيذ الحدود إقامتها، وخاصّة للفقهاء الّذين قال عنهم إنّ الأئمّة قد فوّضوا إليهم النظر في القضاء مع الإمكان، وقال: «فمن تمكّن من إقامتها على ولده وعبده ولم يخف من سلطان الجور ضرراً به على ذلك فليقمها، ومن خاف من الظالمين اعتراضاً عليه في إقامتها أو خاف ضرراً بذلك على نفسه أو على الدين فقد سقط عنه فرضها». وقال: «وكذلك إن استطاع إقامة الحدود على من يليه من قومه وأمن بوائق الظالمين في ذلك فقد لزمه إقامة الحدود عليهم فليقطع سارقهم ويجلد زانيهم ويقتل قاتلهم. وهذا فرض متعيّن على من نصبه المتغلّب لذلك على ظاهر خلافته له، أو الإمارة من قبله على قوم من رعيّته فيلزمه إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام

---

(٢٤) الحر العاملي، *وسائل الشيعة*، ج ١٨، باب ١١، ص ٩٩.

(٢٥) *المصدر نفسه*، ص ٤.

(٢٦) *المصدر نفسه*، ص ١٠٠.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد الكفّار، ومن يستحقّ ذلك من الفجّار ويجب على أخوانه المؤمنين معونته على ذلك إذا استعان بهم ما لم يتجاوز حدّاً من حدود الإيمان أو يكون مطيعاً في معصية اللّه تعالى من نصبه من سلطان الضلال.

«ومن تأمّر على الناس من أهل الحقّ بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قِبَله في ظاهر الحال، فإنّما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الّذي سوّغه ذلك وأذن له فيه دون المتغلّب من أهل الضلال».

ومع أن المفيد لا يخصّص الإذن هنا بالفقهاء فقط، فإنّ من الواضح أنّه يفترض الإمارة الحقيقية أو النيابة الواقعية عن صاحب الأمر افتراضاً كحلّ للأزمة.

وبالرغم من أن السّيد المرتضى قد التزم في كثير من كتبه الكلامية بتجميد الحدود في عصر الغيبة، لاشتراطها بإذن الإمام المعصوم وهو غائب، فقد حاول التهرّب من ذلك الموقف السلبيّ، وأجاز في بعض رسائِله الولايةَ للمتغلّب الظالم وقال: «جاءت الرواية الصحيحة لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السرّاق ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور»[٢٧].

ولكنّ السّيد المرتضى لم يُشِرْ إلى موضوع النيابة الواقعية عن صاحب الأمر، الّتي تحدّث عنها المفيد. وقد أيّد الشيخ الطوسيّ في *المبسوط*، هذا الرأي أيضاً، وأشار إلى مسألة النيابة الواقعية مع اشتراط النيّة بذلك من قبل المنفّذ للحدود في عصر الغيبة، فقال: «وقد رخّص في حال قصور أيدي أئمّة الحقّ وتغلّب الظالمين أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده وأهله ومماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين وأمن بوائقهم. ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيم ما عليهم على الكمال، ويعتقد أنه إنّما فعل ذلك بإذن سلطان الحقّ لا بإذن سلطان الجَوْر، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعدَّ الحقّ في ذلك»[٢٨].

وتحدّث الطوسيّ عن تفويض الأئمّة لفقهاء الشيعة إقامة الحدود، فقال: «وأمّا الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز أيضاً إلّا لمن أذِنَ له سلطان الحقّ في ذلك، وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكّنون فيه من توليته بنفوسهم، فمن

---

(٢٧) المرتضى، *الرسائل*، ج ٢، ص ٨٩.

(٢٨) الطوسي، *المبسوط*، ص ٢٨٣.

تمكّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين، فليفعل ذلك وله بذلك الأجر والثواب، ما لم يخف على نفسه ولا على أحد من أهل الإيمان ويأمن الضرر فيه، فإن خاف شيئاً من ذلك لم يجز له التعرّض لذلك على حال»[29].

وتحدّث أبو الصلاح الحلبيّ (٣٧٣ - ٤٤٧هـ) المعاصر للمرتضى والطوسيّ في **الكافي في الفقه**، عن الموضوع نفسه، بعد أن التزم في البداية بنظرية التقيّة والانتظار، حيث تخلّى عنها في حالة إجبار الظالم للفقيه الشيعيّ على تنفيذ الحدود، وتحدّث عن النيابة العامّة الواقعية عن الإمام المهديّ الغائب فقال: «إن تعذّر تنفيذها بهم (عليهم السلام) وبالمأهول لها من قِبلهم، لأحد الأسباب، لم يجز لغير شيعتهم تولّي ذلك، ولا التحاكم إليه ولا التوصّل بحكمه إلى الحقّ ولا تقليده الحكم مع الاختيار، ولا لمن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحكم من شيعته، وهي العلم بالحقّ في الحكم المردود إليه. ومتى تكاملت الشروط فقد أذِنَ له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّده ظالماً متغلّباً. وعليه متى عرض لذلك أن يتولّاه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن فرضها بالتعريض للولاية عليه، وإن كان في ظاهر الحال من قبل المتغلّب، فهو نائب عن وليّ الأمر، (الإمام المهدي) (عليه السلام)، في الحكم، ومأهول له، لثبوت الإذن منه، ومن آبائه لمن كان بصفته في ذلك، ولا يحلّ له القعود عنه. وإن لم يقلّد من هذه حالة النظر بين الناس فهو في الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاة الأمر، وأخوانه في الدين مأمورن بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه والتمكين من أنفسهم لحدٍّ أو تأديبٍ تعيّن عليهم، لا يحلّ لهم الرغبة عنه ولا الخروج عن حكمه، لكون ذلك حكم اللّه سبحانه الّذي تعبّد بقوله وحظر خلافه ولا يحلّ له مع الاختيار وحصول الأمن من معرّة أهل الباطل الامتناع ذلك»[30].

ولم يكتفِ أبو الصلاح الّذي كان يعيش في ظلّ الدولة البويهية بالقول بالجواز، وإنّما أضاف إليه القول بالوجوب، وحرمة الامتناع عن التصدّي لتنفيذ الحدود، وكما لاحظنا فقد اعتبر القاضي الّذي يعيّنه الظالم المتغلّب، (ويقصد الحكّام البويهيّين الشيعة)، نائباً عن الإمام المهديّ الغائب، وقد أشار إلى وجود بعض الروايات من الأئمّة السابقين الّتي تجيز رجوع الشيعة إلى الفقهاء والتحاكم لديهم، وربّما كان يعني مقبولة ابن حنظلة، أو مشهورة أبي خديجة، ولكنّ مفهومه عن نيابة الفقيه لم يكن يتعدّى المجال القضائيّ.

---

(٢٩) **المصدر نفسه**، ص ٢٨٤.

(٣٠) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ٤٢١ - ٤٢٤.

ومع تألّق القول بجواز إقامة الحدود، منذ عهد المفيد، إلّا أن سلار حاول التراجع عنه في المراسم حيث أفتى بالجواز على مضض، وقال: «إنّ عدم الجواز أثبت» وقال أخيراً، بعد أن ذكر فرضية التفويض العامّة من الأئمّة للفقهاء: «ومن تولّى من قبل ظالم وكان قصده إقامة الحقّ، أو اضطرّ إلى التولّي، فليتعمّد تنفيذ الحقّ ما استطاع وليقضِ حقّ الأخوان»[٣١].

وأجاز القاضي ابن برّاج (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ) في المهذّب، إقامة الحدّ على الولد والأهل دون غيرهم مع اشتراط عدم الخوف من وصول المضرّة من ظالم، كما أجاز لكلّ إنسان مسلم، وليس للفقهاء فقط، «أن يقيم الحدود، إذا استخلفه السلطان الجائر، وجعل إليه إقامة الحدود بشرط أن يعتقد أنه من قِبَل الإمام العادل، (المهديّ المنتظر)، في ذلك، وأنه يفعل ذلك بإذنّه لا بإذن السلطان الجائر»[٣٢].

وقد أثبت محمّد بن إدريس الحلّيّ (٥٤٣ ـ ٥٩٨هـ) في السرائر اختصاص الحقّ بإقامة الحدود بالأئمّة (ع) وأنّ من فروضهم بمقتضى التعبّد دون من عداهم ممّن لم يؤهّلوا لذلك، ثمّ تحدّث عن عدم جواز تنفيذ الأحكام الشرعية في حالة التعذّر، إلّا لشيعتهم المنصوبين من قبلهم لتولّي ذلك، وبالأخصّ لمن تكاملت فيه شروط النيابة عن الإمام المهديّ، وتحدّث عن النيابة الواقعيّة للحاكم في ظلّ الغيبة عن وليّ الأمر لثبوت الإذن له منه ومن آبائه، وإن كان في الظاهر منصوباً من قبل المتغلّب[٣٣].

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن الحديث عن جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة، كان، إلى نهاية القرن السادس الهجريّ، يدور في حالة قيام الظالم بإجبار الفقيه أو غير الفقيه على تطبيقها، وكان الرأي الاستثنائيّ يقوم على جواز أو وجود ذلك، بشرط عقد النيّة، افتراضاً، على النيابة عن إمام الأصل المنصوب من قبل اللّه تعالى وهو الإمام المهديّ الغائب، وأنّ الفقهاء الّذين أجازوا تقريباً إقامة الحدود لمن يأمره السلطان الظالم بذلك، لم يفعلوا ذلك بصورة أوّلية، أي أنّهم لم يجيزوا إقامة الدولة في عصر الغيبة، وقالوا بسقوط الحدود في هذا العصر، حسب نظرية التقيّة والانتظار الّتي كانوا يلتزمون بها بقوّة، ولكنّهم عادوا فجوّزوا إقامة الحدود تحت سلطة الظالمين لو أُمروا بها.

---

(٣١) سلار، المراسم، ص ٢٦١.

(٣٢) ابن براج الطرابلسي، المهذب، ص ٣٤٢.

(٣٣) ابن إدريس الحلي، السرائر، ص ٤٦٩.

وقد حدث بعض التطوّر في هذه النظرية الاستثنائية في منتصف القرن السابع على يدي المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ)، الّذي تحدّث في **شرائع الإسلام** وفي **المختصر النافع**، عن جواز إقامة الفقهاء العارفين للحدود في حال غيبة الإمام، والحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ووجوب مساعدتهم من قبل الناس على ذلك، حيث طرح المحقّق الحلّيّ فكرة استقلال الفقيه بإقامة الحدود في عصر الغيبة، من دون إشارة إلى تكليف الظالم له بذلك، ولكن المحقّق لم يتبنَّ هذا الرأي بقوّة، وعبر عنه في كلا الكتابين بـ«قيل»[٣٤].

وقد تردّد العلّامة الحلّيّ، الحسن بن المطهّر، (توفي سنة ٧٦٢)، في **تذكرة الفقهاء**، في موضوع جواز قيام الفقهاء بإقامة الحدود في عصر الغيبة، وذكر وجود رواية تجيز لمن استخلفه ظالم على قوم، وجعل إليه إقامة الحدود، بشرط أن يعتقد أنّه يفعل ذلك بإذن سلطان الحقّ، لا بإذن سلطان الجور، كما ذكر منع ابن إدريس من ذلك، ثمّ مال إلى الجواز اضطراراً في حال التقيّة وخوف الفقيه على نفسه من ترك إقامتها، ما لم يبلغ قتل النفوس، فإن بلغ الحال ذلك لم يجز للفقيه إقامة الحدود، ولا تقيّة فيها على حال[٣٥].

وتحدّث أيضاً، في **تذكرة الفقهاء**، عن عدم جواز إقامة الحدود لغير الإمام أو لمن نصبه لإقامتها، ثمّ ذكر الترخيص بإقامتها في حالة الغيبة على الزوجة والأولاد والمماليك، وتساءل عن جواز قيام الفقهاء بإقامة الحدود في عصر الغيبة، وقوّى الرأي القائل بالجواز، وأوجب على الناس مساعدتهم على ذلك[٣٦].

وكان العلّامة الحلّيّ في رأيه هذا أكثر تطوّراً من المحقّق، حيث طرح الموضوع في إطار استقلال الفقهاء تبعاً للمحقّق، ولكنّه قوّى جانب الجواز ولم يعبّر عنه بـ«قيل»، ولكنّه أيضاً، كالمحقّق، لم يتحدّث عن موضوع افتراض النيابة الحقيقية هنا في هذا الموضوع.

وقد خطا جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوريّ، (توفي سنة ٨٢٦هـ)، خطوة أخرى

---

(٣٤) المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، ج ١، ص ٣٤٤؛ **المختصر النافع**، ص ١١٥.

(٣٥) الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ص ٤٥٩.

(٣٦) **المصدر نفسه**، ص ١٥٨.

إلى الأمام عندما قال في «التنقيح الرابع»، «لا بدّ من إقامة الحدود مطلقاً». وعلّل ذلك بالروايات العامّة الّتي تقول «إن العلماء ورثة الأنبياء» وبالنظر إلى السبب الذي لا يفرّق بين تطبيق الحدود في حضور الإمام أو غيبته، وبقيام المقتضي لذلك في الصورتين، وأنّ الحكمة من الحدود عائدة إلى المستحقّ وليس إلى المقيم[٣٧].

لقد كان السيوريّ يشعر بإمكانية إقامة الحدود في عصره، وبعدم ضرورة استئذان الإمام المعصوم الغائب، لأنّ هذا كان أمراً مستحيلاً... كما كان يشعر بتناقض نظرية الانتظار مع العقل والشرع، ولذلك ألقى بحبال المتكلّمين جانباً، وتحرّر من نظريّاتهم الفلسفية المخدّرة والمثبّطة والسلبية.

وقد أجاز الشهيد الأوّل (توفي سنة ٧٨٦هـ)، في *الدروس الشرعية*، لـ«نائب الإمام العامّ» في حال الغيبة أن يقيم الحدود والتعزيزات مع المكنة، وأوجب على العامّيّ تقويته، ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان. ولم يُجز ابتداء التولّي للقضاء من قبل الجائر، إلّا مع الإكراه، أو التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحدّث بشكل ضعيف عن ضرورة اعتقاد النيابة عن الإمام المهديّ في حالة الإجبار من قبل الجائر[٣٨].

وقد منع المحقّق الكركيّ (ـ ٩٤٠هـ) في *جامع المقاصد*، جواز إقامة الحدّ عى الولد والزوجة إلّا مع الأهلية. وجزم بأنّ للفقهاء في حال الغيبة إقامة الحدود[٣٩].

ورفض الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦هـ) في *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*، جواز تولّي غير الفقيه الشرعيّ لإقامة الحدود من قبل الجائر إلّا تقيّة مع الإجبار، ونفى إمكانية تحقّق قصد النيابة عن الإمام (ع)، مع عدم اتّصاف النائب بصفات الفتوى، وقال: «إنّ القصد غير مؤثّر في التجويز» وقوّى، بشكل مستقلّ، قيام الفقهاء العارفين بتنفيذ الحدود، بالرغم من وجود ضعف في طريق الرواية المرويّة عن الصادق حول الموضوع، وذلك لوجود المصلحة الكلّيّة في إقامة الحدود، واللطف في ترك المحارم وحسم انتشار المفاسد[٤٠].

---

(٣٧) المقداد السيوري، *كنز العرفان*، ص ٥٩٧.

(٣٨) الشهيد الأول، *الدروس الشرعية*، ص ١٦٥.

(٣٩) الكركي، *جامع المقاصد*، ج ٣، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٤٠) الشهيد الثاني، *مسالك الأفهام*، ص ١٦٢.

كما أجاز الشهيد الثاني في **اللمعة الدمشقية**، قيام الفقهاء حال الغيبة بإقامة الحدود مع الأمن من الضرر، وكذا الحكم بين الناس[41].

وقال الأردبيليّ (- ٩٩٣هـ) في **مجمع الفائدة والبرهان**، «لا ينبغي التردّد في جواز قيام المتولّي من قبل الجائر بتنفيذ الحدود، معتقداً نيابة الإمام... إذا كان مجتهداً»[42].

وتردّد الملّا محمّد باقر السبزواريّ (١٠١٨ - ١٠٩٠هـ) في **كفاية الأحكام**، في جواز قيام فقهاء الشيعة بإقامة الحدود في حال الغيبة، وقال: «إنّ الأكثر على أنّ للمولى أن يقيم الحدّ على عبده في زمان الغيبة، وربّما يلوح من كلام بعضهم اشتراط الفقاهة، ومقتضى الإطلاق جواز الإقامة للفاسق»[43].

وقوّى الشيخ بهاء الدين العامليّ (٩٥٣ - ١٠٣١هـ) في **جوامع عباسي**، استطاعة المجتهد حال الغيبة من إقامة الحدود، بشرط أن لا تؤدّي إلى القتل والجرح[44].

وأرجع الشيخ جعفر كاشف الغطاء (- ١٢٢٧هـ) في كتابه **كشف الغطاء**، أمر الحدود والتعزيرات إلى الإمام أو نائبه الخاصّ، أو العامّ، فأجاز للمجتهد في زمان الغيبة إقامتها، وأوجب على جميع المكلّفين تقويته ومساعدته ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان... وأجاز إقامة التعزير لكلّ أحد إذا توقّف عليه الأمر بالمعروف من الواجب، والنهي عن المنكر، وخصّص إقامة الحدّ بالمجتهد، وفرض على المجتهد المنصوب من السلطان عند إقامة الحدود نيّة أن «ذلك عن نيابة الإمام دون الحاكم»[45].

وأكّد الشيخ محمّد حسن النجفيّ (- ١٢٦٦هـ) في **جواهر الكلام**، جواز قيام الفقهاء العارفين بإقامة الحدود في حال غيبة الإمام (ع)، والحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، وأوجب على الناس مساعدتهم على ذلك، وقال: «إنّ هذا الرأي هو المشهور، ولا خلاف فيه إلّا ما يُحكى عن ظاهر كلام بعض العلماء، كابن زهرة وابن إدريس». واستغرب بعد ذلك ظهور التوقّف فيه من المصنّف **صاحب الشرائع** وبعض كتب الفاضل... ومن وسوسة بعض الناس في ذلك. واستند النجفيّ على بعض الأحاديث الّتي

---

(٤١) الشهيد الثاني، **اللمعة** الدمشقية، ص ٩٠.

(٤٢) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ص ٥٥٠.

(٤٣) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٣.

(٤٤) بهاء الدين العاملي، **جوامع عباسي**، ص ١٦٢.

(٤٥) جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ص ٤٢١.

تجعل الفقيه حاكماً على الشيعة، والّتي يظهر منها إرادة نظم زمان الغيبة للشيعة في كثير من الأمور الراجعة إليهم (ع)، وتفويضهم العلماء في ذلك[٤٦].

ولعلّ آراء العلماء هذه في باب الحدود كانت متميّزة، بين مختلف آرائهم حول الأبواب الأخرى الّتي كانوا يلتزمون فيها بنظرية: التقية والانتظار، وهي من المواضيع الأولى الّتي خرجوا عبرها من كهف الغيبة، وكانت وسيلة كبرى ساعدتهم على الخروج من سائر المرافق الأخرى، وكانت فرضية «النيابة الحقيقية» الّتي اقترح بعضُ العلماء افتراضها عند إجبار الحاكم الظالم للفقيه أو لغيره على إقامة الحدود، قاعدة أساسية لتطوير نظرية النيابة العامّة وولاية الفقيه فيما بعد، وذلك بالرغم من أنّها أيضاً لم تسلم من محاولات بعض العلماء الّذين أرادوا تعطيل هذا الباب في أوقات متأخّرة، وقد استعرضنا آراءهم في مبحث الحدود من الفصل السابق.

■

المبحث الثالث

الموقف الإيجابي من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إذا كانت نظرية التقيّة والانتظار تحرّم الثورة والدولة في عصر الغيبة، وتحدّد، تبعاً لذلك، قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالمراتب الدنيا القلبية والإعلامية، وترفض استخدام القوّة المؤدّية إلى الجرح أو القتل في غياب دولة الإمام المهديّ الشرعية الوحيدة الممكنة ـ فإنّ الالتزام بهذه النظرية في عصر الغيبة، ولمدّة طويلة، كان يبدو صعباً جدّا، ومن هنا فقد تخلّى الشيعة عملياً وتدريجياً عن نظرية التقية والانتظار، وأخذوا يبنون دولهم المستقلّة هنا وهناك، وكان لا بدّ أن يطوّر الفقهاء قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويخفّفوا من الشروط التعجيزية الّتي تحول دون تنفيذه. وربّما كان أوّل من حاول الخروج من كهف الغيبة، في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو السّيد المرتضى الّذي نقل عنه الطوسي في **الاقتصاد**، قوله بجواز ممارسة القتل والجرح في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصر الغيبة بلا حاجة إلى استئذان الإمام.

---

(٤٦) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، (كتاب القضاء)، ص ٣٩٧.

وقد تبعه، بعد ذلك، حمزة بن عبد العزيز الديلميّ، (سلار)، في **المراسم**، حيث أشار إلى تفويض الأئمّة إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام، بما فيها القتل والجرح، وأمرهم لعامّة الشيعة بمعونة الفقهاء[٤٧].

ومع أنّه لم يذكر أين فوّض الأئمّة ذلك إلى الفقهاء؟ ومتى أمروا الشيعة بمعاونتهم؟ وفي أيّ مجال؟... إلّا أنّ حديثه هذا يعتبر محاولة أولى لتفعيل الجوانب الحيوية المعطّلة من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقوّى محمد بن إدريس في **السرائر** رأي السّيد المرتضى، وأفتى بجواز القتل والجرح في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من دون الحاجة إلى إذن الإمام[٤٨].

ومن الجدير بالذكر أن السّيد المرتضى، وابن إدريس، لم يكونا يؤمنان بشرعية إقامة الدولة في عصر الغيبة، ولكنّهما، ومن قال قولهما، حاولا إسقاط شرط إذْن الإمام في ممارسة القتل والجرح في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما من أعمال الدولة عادة، أو من أعمال الثورات الّتي تغيّر الأنظمة وتأتي بدول جديدة.

ومع أنّ علماء مدرسة الحلّة لم يكونوا يفكّرون بالثورة المسلّحة لإقامة نظام إسلاميّ، لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ ذلك من مهامّ الإمام المهديّ الغائب، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، ولكنّهم ارتأوا المحافظة على الميزان الاجتماعيّ الإسلاميّ، ونظروا إلى قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالته الفردية، لا السياسية، نظرة جديدة، وتناولوه بصورة حيوية.

ابتدأ المحقّق الحلّيّ الاقتراب من القانون، وتدرّج من الموقف السلبيّ القاطع الّذي اتّخذه في **المختصر النافع**[٤٩]، حيث رفض السماح باستخدام العنف المتضمّن للجرح والقتل إلّا بإذْن الإمام أو من نصبه الإمام، إلى التردّد الإيجابي في **شرائع الإسلام**، حيث قال: «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل، هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا، إلّا بإذْن الإمام، وهو الأظهر». ومع أنّه استظهر اشتراط إذْن الإمام، إلّا أنّ الأجيال التالية من مدرسة الحلّة تقدّمت خطوات أخرى إلى الأمام، وانطلق العلّامة الحلّيّ، ويحيى بن سعيد، من تردّد المحقّق

---

(٤٧) سلار، **المراسم**، ص ٢٦١.

(٤٨) إبن إدريس الحلي، **السرائر**، ص ١٦٠.

(٤٩) الحلي، **المختصر النافع**، ص ١١٥.

ليختارا الجواز، والتحرّر من شرط إذْن الإمام المستحيل في ظلّ الغيبة فاختار يحيى بن سعيد في **الجامع للشرائع** عدم الحاجة إلى الإذْن واعتبر ذلك أصحّ القولين[٥٠] وقال العلّامة في **تحرير الأحكام**: «ولو لم ينزجر وافتقر إلى اليد وشبهه جاز، ولو افتقر إلى الجراح، وهو الأقوى عندي»[٥١].

ورغم تراجع الشهيد الأوّل في **الدروس**، واستقراب تفويض الأمر إلى الإمام، وتردّد المحقّق الكركيّ في **جامع المقاصد**، خشيةً من فوران الفتنة واشتراطه إذْن الإمام، وتردّد الشهيد الثاني في **مسالك الأفهام** وربطه بتسويغ إقامة الحدود للفقيه الجامع لشرائط الفتوى حال الغيبة، إلّا أنّ المقدّس الأردبيليّ قوّى في **مجمع الفائدة والبرهان** الرأيَ القائل بعدم اشتراط الإذن من الإمام، واستدلّ على ذلك بلزوم كثرة الفساد في زمان الغيبة عند تجميد العمل به، لا من الجرح والقتل[٥٢].

وكان رأي المقدّس الأردبيليّ هذا خطوةً متقدّمة جدّاً على طريق الخروج من كهف الغيبة، حيث لم يشترط إذْن الامام ولا الفقيه في ممارسة القتل والجرح، من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان لم يصل به القول إلى حدّ الإقرار بشرعية الدولة في عصر الغيبة.

ولم يبيّن السّيد محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ (ـ ١٠٩٠هـ) رأيه بصراحة في **كفاية الأحكام** إلّا أنه تمسّك بأصل الجواز والقواعد الّتي تذمّ تعطيل الحدود، والسعي في أن لا يعصى اللّه في الأرض، والروايات الّتي تدعو إلى إنكار المنكر بالسيف لتكون كلمة اللّه هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى[٥٣].

وقد أوكل الشيخ محمّد حسن الفيض الكاشانيّ في **مفاتيح الشريعة** البتّ في هذه المسألة إلى الفقيه الجامع للشرائط لأنّه أدرى بما يقتضيه الحال[٥٤].

ومع تبلور نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ أو ولاية الفقيه، فقد قوي القول

---

(٥٠) يحيى بن سعيد، **الجامع للشرائع**، ص ٢٤٣.

(٥١) الحلي، **تحرير الأحكام**، ص ١٥٧.

(٥٢) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ص ٥٤٣.

(٥٣) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٨٢.

(٥٤) الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشريعة**، ج ٢، ص ٥٧.

بجواز القتل والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بإذن الفقيه الوليّ أو «نائب الإمام».

هذا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمّا في الجهاد الابتدائيّ، فإنّه بالرغم من تحرّر الفقهاء الشيعة الإمامية من نظرية التقية والانتظار خلال القرون الأخيرة وفي كثير من المجالات، فإنّ الموقف العامّ ظلّ سلبياً، ولم يحدث تطوّرٌ يُذكر إلّا في السنوات الأخيرة. ولم أجد من يتحدّث عن جواز الجهاد في عصر الغيبة سوى السّيد محمد الحسينيّ الشيرازيّ الّذي يقول بنظرية ولاية الفقيه، وذلك في **الفقه** (كتاب الجهاد) حيث يقول: «الظاهر أنّ الجهاد في حال الغيبة جائزٌ مع الفقيه الجامع للشرائط، وذلك لإطلاقات أدلّة الجهاد، ولا مانع ولا مخصّص لها، وذهب إلى ذلك بعضُ الفقهاء خلافاً لما يُحكى عن المشهور من عدم الجواز في حال الغيبة بالنسبة إلى الجهاد الابتدائيّ، لا الدفاعي، فإنّ جوازه موضع وفاق»[٥٥].

ويردّ الشيرازيّ الروايات الّتي يعتمد عليها الفقهاء القائلون بحرمة الجهاد في عصر الغيبة، فيتّهمها بالضعف في السند والدلالة[٥٦]. كما لاحظت أنّ الإمام الخمينيّ يتوقّف في «كتاب البيع» ليتأمّل القول بالإطلاق في منع الجهاد في عصر الغيبة[٥٧].

■

المبحث الرابع

الفقيه يتولّى إخراج الزكاة

رأينا في الفصل الماضي، في مبحث الزكاة، أن أصحاب نظرية التقية والانتظار، قد أسقطوا الحصص المتعلّقة بالدولة من الزكاة، كحصص العاملين عليها، والمُؤَلَّفة قلوبهم، وفي سبيل اللّه، وذلك لتحريمهم إقامة الدولة في عصر الغيبة، وأنّهم لم يسقطوا وجوب دفع الزكاة كلّها، وإنّما قالوا بضرورة صرف الزكاة في المصارف الباقية، كالفقراء والمساكين وابن السبيل وما شابه. وقد سجّل علماء الشيعة الإمامية الأوائل أقوالاً إيجابية

---

(٥٥) الحسيني الشيرازي، **الفقه**، ص ٦١.

(٥٦) **المصدر نفسه**.

(٥٧) **المصدر نفسه**، ص ٤٦٩.

نسبيّاً في هذا الموضوع، لأنّهم لم يكونوا يعتبرون الزكاة أموالاً خاصّة للإمام، وبالرغم من وجود أزمة الدولة في عصر الغيبة، إلّا أنّهم وجدوا حلّاً مبكّراً لها، وذلك بإعطائها إلى الفقيه، ليس باعتباره نائباً عن الإمام المهديّ، حيث لم تكن نظرية النيابة قد تبلورت بعد، وإنّما باعتباره أعرف بموارد توزيعها.

وقد كان موضوع المتولّي لإخراج الزكاة في عصر الغيبة إحدى النوافذ الّتي عبر من خلالها الفقهاءُ من نظرية التقيّة والانتظار إلى نظرية النيابة العامّة أو ولاية الفقيه.

وقد بكّر الشيخ المفيد باقتراح دفع الزكاة إلى الفقهاء المأمونين من الشيعة، في عصر الغيبة، وقال في *المقنعة*، باب «وجوب إخراج الزكاة إلى الإمام»: «إذا عدم السفراء بين الإمام وبين رعيّته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته، لأنّ الفقيه أعرف بموضعها ممّن لا فقه له في ديانته»[٥٨].

وقد استند المفيد في فتواه هذه على معرفة الفقيه بمواضع الزكاة، ولم يشر إلى وجود رواية خاصّة في الموضوع، ولكنّ السيّد المرتضى أشار إلى وجود رواية كهذه، فقال في *جمل العلم والعمل*، باب «كيفية إخراج الزكاة»: «إنْ تعذّر ذلك، (إيصالها إلى الإمام أو إلى خلفائه)، فقد روي إخراجها إلى الفقهاء المأمونين يضعونها في مواضعها»[٥٩].

إلّا أنّ المرتضى لم يذكر الرواية، ولا الراوي، ولا المصدر الّذي استند إليه، ولذلك عبّر عنه بصيغة المجهول، ولذلك لم يلتزم بوجوب تسليم الزكاة إلى الفقهاء، وأجاز إخراج المالك لها وتوزيعها[٦٠].

ومن هنا، فلم يقل الطوسيّ بوجوب إخراج الزكاة إلى الفقيه كما قال المفيد، وإنّما اكتفى في *المبسوط* بتفضيل دفعها إلى العلماء ليتولّوا تفريقها، لأنّهم أعرف بمواضعها، وقال باستحباب حمل الفطرة إلى الإمام، أو إلى العلماء، ليضعها حيث يراه[٦١].

وبالرغم من تبنّي أبي الصلاح الحلبيّ في *الكافي في الفقه* لنظرية النيابة العامّة في مجال

---

(٥٨) المفيد، *المقنعة*، ص ٤١.

(٥٩) المرتضى، *جمل العلم والعمل*، ص ١٢٧.

(٦٠) *المصدر نفسه*.

(٦١) الطوسي، *المبسوط*، ج ١، ص ٢٢٣ و ٢٤٢.

الحدود، إلّا أنّه لم يتحدّث عن تلك النظرية في مجال الزكاة، ولم يشر إلى وجوب دفع الزكاة إلى الفقيه أو استحبابه أو لزومه، كما لم يشر إلى فلسفة الحكم من كون الفقيه أعرف بمواضع صرف الزكاة أو وجود رواية في الموضوع، وإنّما اكتفى بالقول بدفع الزكاة إلى الفقيه، في حالة تعذّر إيصالها إلى الإمام في عصر الغيبة، مع إجازته للمالك بتوزيعها بنفسه[٦٢].

أمّا القاضي ابن برّاج فكان أشد في **المهذّب**، حيث أوجب حمل الزكاة إلى فقهاء الشيعة في عصر غيبة الإمام (ع)، وبرّر ذلك بأنّهم أعرف بمواضعها[٦٣].

وبالرغم من قول المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن، في **شرائع الإسلام** بنظرية النيابة العامّة في باب الخمس، إلّا أنه أوصى بدفع الزكاة إلى الفقيه المأمون من الإمامية إذا لم يكن الإمام (ع) موجوداً، ولم يشر إلى موضوع النيابة العامّة وإنّما اكتفى بالقول: «فإنه أبصر بمواضعها»[٦٤].

وقد فعل نفس الشيء في **المختصر النافع**، حيث أشار إلى دفع الزكاة إلى الفقيه المأمون مع فقد الإمام (ع)، من دون الإشارة إلى نظرية النيابة العامّة.

وكان العلّامة الحلّيّ أوّل من طرح نظرية النيابة العامّة، في مجال الزكاة، وقال في **نهاية الأحكام**: «لو تعذّر الإمام فالأولى صرفُها إلى الفقيه المأمون، وكذا حال الغيبة، لأنّه أعرف بمواقعها، ولأنّه نائب الإمام عليه السلام، فكان له ولاية ما يتولّاه»[٦٥].

ولكنّه لم يوجب الصرف إلى الفقيه، وإنّما عبّر عنه بالأولوية، ولم يقدّم أدلّة خاصّة حول نيابة الفقيه، وحقّه في استلام الزكاة، ولم يشر إلى وجود رواية في الموضوع كما أشار السّيد المرتضى إلى ذلك.

ومع أنّ المحقّق الكركيّ كان يؤمن بنظرية النيابة العامّة، الّتي منح على ضوئها الشرعية للسلطان الصفويّ طهماسب بن إسماعيل، إلّا أنه لم يوجب حمل الزكاة إلى الفقيه أو السلطان الشيعيّ، وقال في **جامع المقاصد** باستحباب دفع الزكاة إلى الفقيه المأمون حال

---

(٦٢) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي في الفقه**، ص ١٧٢.

(٦٣) ابن براج الطرابلسي، **المهذب**، ج ١، ص ١٧٥.

(٦٤) الحلي، **شرائع الإسلام**، ص ١٦٤.

(٦٥) الحلي، **نهاية الأحكام**، ج ٢، ص ٤١٧.

غيبة الإمام، ولم يتحدّث حتّى عن الاستحباب في زكاة الفطرة، بل اكتفى باقتراح الدفع إلى الفقيه مع الغيبة، وذلك دون أن يشير إلى نظرية النيابة العامّة[٦٦].

وقد استغرب الشهيد الثاني في *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*، قول المحقق الحلّيّ بأولوية دفع الزكاة إلى الإمام، وذكر أنّ المشهور هو الاستحباب، كما ذكر قول جماعة من العلماء بالوجوب، وقال: «إنّ القائل بوجوب دفعها للإمام ابتداءً أوجب دفعها مع غيبته إلى الفقيه المأمون»[٦٧].

وربّما كان القول بالاستحباب مبنيّاً على ضعف المبرّر، وهو أعلمية الفقيه بمواضع صرف الزكاة، وعدم تشكيل ذلك مبرّراً كافياً للقول بالوجوب، إضافةً إلى عدم ثبوت نظرية النيابة العامّة. ولذلك لم يجد كثير من العلماء ربطاً كافياً بين وجوب الدفع إلى الإمام (ع) وبين وجوب الدفع إلى الفقيه، وقالوا بالاستحباب، وكان من هؤلاء المقدّس الأردبيلي الّذي قال في *مجمع الفائدة والبرهان* باستحباب دفع الزكاة إلى الفقيه حال الغيبة، بالرغم من الاستدلال على ذلك بدليلَي الأعلمية بمواقع الصرف و خلافة الفقيه للإمام[٦٨].

وأشار إلى القول بالوجوب بعد تبنّي القول بالاستحباب في ذخيرة المعاد[٦٩].

وقد سجّل المقدّس الأردبيلي، ولأوّل مرّة في تاريخ الفقهاء الإمامية في عصر الغيبة، ملاحظات على سقوط سهم المؤلّفة قلوبهم والعاملين عليها وفي سبيل اللّه، ورفض القبول بالإطلاق، فدعا إلى التأمّل، وقال بإمكانية الحاجة إلى كلّ ذلك بإذن الحاكم في عصر الغيبة[٧٠].

ويبدو أن المقصود من الحاكم في نظر الأردبيليّ هو الفقيه العادل الّذي عبّر عنه بـ«خليفة الإمام»[٧١].

وبالرغم من عدم إشارة محمّد باقر السبزواريّ في *كفاية الأحكام* إلى دليلي الأعلمية

---

(٦٦) الكركي، *جامع المقاصد*، ج ٣، ص ٣٧ و ٤٧.

(٦٧) الشهيد الثاني، *مسالك الأفهام*، المجلد الأول، ص ٦١ ـ ٦٢ من الطبعة الحجرية.

(٦٨) المقدس الأردبيلي، *مجمع الفائدة والبرهان*، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٦٩) *المصدر نفسه*، ص ٤٦٥.

(٧٠) *المصدر نفسه*، ص ٢٠١.

(٧١) *المصدر نفسه*، ص ٢٠٦.

والنيابة العامّة، إلّا أنّه مال إلى القول بوجوب تسليم الزكاة إلى الفقيه في حال الغيبة احتياطاً، وأشار إلى القول بالوجوب بعد تبنّي القول بالاستحباب في **ذخيرة المعاد**(٧٢).

وتمسّك الفيض الكاشانيّ في **مفاتيح الشريعة** بحجّة أعلمية الفقهاء بمواقع الزكاة، فاقترح دفعها في عصر الغيبة، مع تجويزه بتفريق المالك لها بنفسه(٧٣).

ومع تأكيد الشيخ جعفر كاشف الغطاء لموضوع النيابة العامة في **كشف الغطاء**، إلّا أنه أفتى بالاستحباب، وصرّح بضعف القول بالوجوب(٧٤).

وتردّد الشيخ محمّد حسن النجفيّ في **جواهر الكلام**، بين الاستحباب على أساس أعلميته بمواقع الصرف، أو الوجوب على أساس نيابته عن الإمام(٧٥).

ومع استبعاده لإمكانية إقامة الدولة في عصر الغيبة، انطلاقاً من إيمانه بنظرية الخوف والتقيّة والانتظار، إلى ظهور المهديّ، وارتباط الأسهم الثلاثة بوجود الإمام، فإنّه قال بإمكانية قيام الفقيه بجبايتها بناءً على عموم نيابته عن الإمام المهديّ، ووجوب إجابته لذلك «لأنه نائب للإمام كالساعي، بل أقوى منه لنيابته عنه في جميع ما كان للإمام، والساعي إنّما هو وكيل للإمام في عمل مخصوص»، كما يقول الشهيد الأوّل في **اللمعة الدمشقية**(٧٦).

وقد ردّ صاحب **الجواهر** على الأصفهانيّ شارح **اللمعة الدمشقية**، في تفريقه بين الساعي المعيَّن من قبل الإمام الّذي لا يجوز ردّه، وبين الفقيه الّذي لم يُعلم أمرٌ من الأئمّة (ع) بإطاعته في كلّ شيء، فقال: «إن إطلاق أدلّة حكومة الفقيه، خصوصاً رواية النصب الّتي وردت عن صاحب الأمر (ع) يصيّره من أولي الأمر الّذين أوجب اللّه علينا طاعتهم. نعم من المعلوم اختصاصه في كلّ ماله في الشرع مدخلية حكماً أو موضوعاً، ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعية يدفعها معلومية توليته كثيراً من الأمور الّتي لا ترجع إلى الأحكام كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين، ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة، لا دليل عليها سوى الإطلاق الّذي ذكرناه، المؤيّد

---

(٧٢) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٤٠؛ **ذخيرة المعاد**، ص ٤٦٥.

(٧٣) الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشريعة**، ص ٢٢٢.

(٧٤) جعفر كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ص ٣٥٩.

(٧٥) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ص ٣٥٩.

(٧٦) الشهيد الأول، **اللمعة الدمشقية**، ج ١٥، ص ٣٣٧ و ٤٢٢.

بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية»[٧٧].

وهكذا كان القول بنظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ نافذةً إيجابية نسبيّاً، أدّت إلى القول بتولّي الفقيه إخراج الزكاة وتوزيعها على المستحقّين، ولكنّه لم يتّخذ صفة الوجوب والإلزام إلّا عند نادر من الفقهاء، ومع ذلك فإنّ القول بأعلمية الفقيه بمواضع صرف الزكاة، أو نيابته عن الإمام، شكّل خطوة نحو الأمام على طريق إقامة الدولة في عصر الغيبة والخروج من نظرية التقية والانتظار.

■

المبحث الخامس

تطور حكم الخُمس: من الإباحة إلى الوجوب

لقد كانت نظرية التقيّة والانتظار تقول: «إنّ الخمس من حقّ الإمام المعصوم، وإنّه في عصر غيبة الإمام المهدي مباحٌ للشيعة». وقد تمّ الانسحاب من هذه النظرية في هذا المجال في وقت مبكّر، ولكنْ خطوةً... خطوة.

وكانت الخطوةُ الأولى هي القول بوجوب الخمس في عصر الغيبة، مع القول بدفنه أو الاحتفاظ به، حتّى ظهور المهدي، أو الإيصاء به بعد الموت من واحد إلى واحد حتّى يوم الظهور.

وكانت الخطوة الثانية هي القول بتسليم الخمس إلى الفقهاء، للاحتفاظ به حتّى ظهور الإمام المهديّ.

وكان القاضي ابن برّاج أوّل من أشار إلى ضرورة إيداع سهم الإمام عند من يوثق بدينه وأمانته من فقهاء المذهب، وإيصائه بدفع ذلك إلى الإمام (ع) إن أدرك ظهوره، وإن لم يدرك ظهوره وصّى إلى غيره بذلك[٧٨].

وكان العلماء السابقون يوصون بإيداعه عند أمين، ولكنّه أضاف: «من فقهاء المذهب»، دون أن يشير إلى مستنده في ذلك، وقد جاء العلماء المتأخّرون عنه فطوّروا هذه المسألة شيئاً فشيئاً.

---

(٧٧) النجفي، جواهر الكلام.

(٧٨) ابن براج الطرابلسي، المهذب، ج ١، ص ١٨٠.

وربّما كان أوّل من مال إلى جواز أو وجوب إعطاء الخمس إلى الفقهاء، لكي يقسموه، هو ابن حمزة في الوسيلة الى نيل الفضيلة، واعتبر ذلك أفضل من قيام صاحب الخمس بتوزيعه بنفسه، خاصّة إذا لم يكن يحسن القسمة[٧٩].

وقد أوجب الشيخ علاء الدين أبو الحسن الحلبيّ في اشارة السبق الخمسَ في المستخرج بالغوص، وقسمته على ستّة أسهم، هي سهم اللّه، وسهم رسوله، وسهم ذوي القربى، وقال: «إنّه لا يستحقّها بعد الرسول سوى الإمام القائم مقامه، ثلاثة ليتامى آل محمّد ومساكينهم وأبناء سبيلهم»، ولكنّه لم يوضح كيفية التصرّف في الخمس في عصر غيبة الإمام[٨٠].

وقد استعرض المحقّق الحلّيّ، نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ - ٦٧٦هـ) في شرائع الإسلام، مختلف الأقوال حول الخمس في عصر الغيبة، ما بين الإباحة والحفظ والدفن والوجوب، وعبّر بـ«قيل» عن صرف حصّة الإمام إلى الأصناف الموجودين، وقال: «إنه الأشبه»[٨١].

وهكذا اختار في المختصر النافع جواز دفع سهم الإمام إلى من يعجز حاصلهم من الخمس، ولكن بقول ضعيف[٨٢].

وليس من الواضح لديّ أيُّ الرأيين أقدم؟ وأيُّهما المتأخّر؟ ولكن يمكن ملاحظة غياب نظرية النيابة في هذا الموضوع من المختصر النافع، وعدم وضوحها بصورة كاملة وعاملة في بقيّة المسائل عند المحقّق الحلّيّ.

وقد جاء العلّامة الحلّيّ بعد ذلك، وكرّر نفس عبارة المحقّق الحلّيّ، فقال في تحرير الاحكام بوجوب الخمس، ووجوب صرفه في الأصناف في عصر الغيبة[٨٣].

ولم يترسّخ هذا القول بقوّة في أوساط فقهاء الشيعة، وقد جاء عالم كبير هو الشهيد الأول، بعد ذلك بحوالى قرن، وتردّد فيه، فقال بالتخيير بين القولين، القديم، (الدفن والإيصاء)، والجديد، (الصرف)، واستقرب في الدروس الشرعية صرف نصيبي الأصناف

---

(٧٩) ابن حمزة، الوسيلة الى نيل الفضيلة، ص ٦٨٢.

(٨٠) أبو الحسن الحلبي، اشارة السبق، ص ٨٤.

(٨١) الحلي، شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٨٣.

(٨٢) الحلي، المختصر النافع، ص ٦٤.

(٨٣) العلامة الحلي، تحرير الاحكام، ص ٧٥.

عليهم، والتخيير في نصيب الإمام بين الدفن والإيصاء، وصلة الأصناف مع الإعواز بإذْن نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإماميّ الجامع لصفات الفتوى[٨٤].

ولم يحكم بالوجوب، بل حكم بالتخيير، مع تقديم حكم الدفن والإيصاء، وقد أكّد قوله هذا في **البيان**، فأجاز صرف العلماء لسهم الإمام[٨٥].

وقد رفع الشهيد الأول هنا في **البيان** صفة الحرمة من التصرّف بالخمس للعلماء، فقط، مع ميله إلى حفظ نصيب الإمام المهديّ إلى حين ظهوره بالوصية أو الدفن.

وبالرغم من قيام الدولة الجلائرية الشيعية في خراسان، أيّام الشهيد الأوّل، واستعانتها به وطلبها منه المجيء إليها لتولّي الجوانب الشرعية والتشريعية، فإنّه لم يطوّر هذه المسألة بما يخدم إدارة الدولة الشيعية الّتي تحتاج إلى المال لصرفه على المحتاجين والفقراء.

وكذلك فعل المحقّق الكركيّ الّذي استقدمته الدولة الصفوية، الّتي قامت في بلاد فارس في القرن العاشر الهجريّ، وظلّ على الرأي القديم الّذي يقول بالتخيير بين صرف سهم الإمام المهديّ، أو حفظه إلى حين ظهوره، وقد استعرضنا رأيه في الفصل السابق.

وتردّد محمّد باقر السبزواريّ في **كفاية الأحكام** بين وجوب حفظ ما يخصّ الإمام إلى ظهوره، وبين قيام الفقيه الإمامي العادل بصرفه. ومع ميله الشديد إلى القول بالإباحة مطلقاً في زمان الغيبة، بناءً على الأخبار، فإنّه مال احتياطاً إلى القول بصرف الجميع في الأصناف الموجودين بتولية الفقيه العدل الجامع لشرائط الإفتاء[٨٦].

وكذلك اختار محمّد حسن الفيض الكاشانيّ في **مفاتيح الشريعة** القول بالإباحة وسقوط سهم الإمام (ع)، ووجوب صرف حصص الباقين إلى أهلها لعدم مانع منه، واستحسن، من باب الاحتياط، صرف الكلّ إليهم[٨٧].

وأوصى الشيخ بهاء الدين العامليّ في **جوامع عبّاسي** بتوزيع صاحب المال نصف الخمس على الأصناف الثلاثة المستحقّة، وإعطاء النصف الآخر، وهو حصّة صاحب الزمان، للمجتهد لكي يوزّعه على تلك الجماعة[٨٨].

---

(٨٤) الشهيد الأول، **الدروس الشرعية**، ص ٦٩.

(٨٥) **المصدر نفسه**، ص ٢٢١ من الطبعة الحجرية.

(٨٦) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٢٩١.

(٨٧) الفيض الكاشاني، **مفاتيح الشريعة**، ص ٢٩٩، مفتاح رقم ٢٦٠.

(٨٨) بهاء الدين العاملي، **جوامع عباسي**، ص ١٠٢.

وكرّر الشيخ جعفر كاشف الغطاء في **كشف الغطاء** نفس الحكم تقريباً، مع إجازة تولّي عدول المؤمنين لأمر الخمس إذا تعذّر الوصول إلى المجتهد(٨٩).

وأوجب الشيخ محمّد حسن النجفيّ في **جواهر الكلام** صرف حصّة الإمام (ع) من الخمس في زمان الغيبة، في الأصناف الموجودين(٩٠).

وأرجع السيد كاظم اليزديّ في **العروة الوثقى** أمر النصف من الخمس الّذي للإمام (عليه السلام) في زمان الغيبة إلى نائبه، وهو المجتهد الجامع للشرائط، وأوجب الإيصال إليه أو الدفع إلى المستحقّين بإذنه(٩١).

واستشكل السّيد محسن الحكيم في **مستمسك العروة الوثقى**، (كتاب الخمس)، في البداية، في التصرّف في سهم الإمام (ع) زمان الغيبة، ثمّ استثنى بعد ذلك ما إذا أحرز رضاه (ع) بصرفه في بعض الجهات الّتي يعلم رضاه، بصرفه في إقامة دعائم الدين ورفع أعلامه، وترويج الشرع ومؤنة طلبة العلم وغير ذلك من الواجبات الدينية... واحتاط بنيّة التصدّق عنه (ع) ولم يشترط الحكيم عند إحراز رضا الإمام مراجعة الحاكم الشرعيّ(٩٢).

وقد قام الشيخ حسن الفريد (١٣١٩ ـ ١٤١٧هـ) في **رسالة في الخمس** بثورة في مسألة الخمس، عندما نفى حقّ الإمام المهديّ في الخمس في عصر الغيبة، فقال: «إنّ مقتضى القاعدة سقوط النصف الّذي هو للإمام (ع) إذ لا ريب أنّه إنّما استحقّ ذلك بحقّ الرئاسة والإمامة، ولذا ينتقل هذا الحقّ بموته إلى الإمام الّذي يقوم بعده بالإمامة لا إلى ورثته، فإذا غاب عن الناس ولم يقم بالإمامة انتفت رئاسته خارجاً، وينتفي حقّه بانتفاء موضوعه». وقال: «إنّه إذا غاب عن شيعته واعتزل عن أمر الإمامة والزعامة الّتي تحتاج إلى مؤنة وسيعة، قد جعل النصف من الخمس معونة لتلك المؤنة الوسيعة، فهل يسقط حقّه من الخمس لغيبته واعتزاله عن الزعامة؟... أو يكون حقّه محفوظاً كما كان؟ وعلى هذا فماذا يجب أن يصنع به؟».

وقال ناقداً ومتأسّفاً: «اختلف الأصحاب فيما يجب أو يجوز أن يصنع بسهم الإمام في

---

(٨٩) كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ص ٣٦٣.

(٩٠) النجفي، **جواهر الكلام**، (الخمس)، ١٧٣.

(٩١) كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج ٢، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

(٩٢) السيد محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج ٩، ص ٥٨٤.

عصر الغيبة على أقوال، ليتهم لم يقولوا ببعضها ولم ينحطّوا بذلك عن شامخ مقامهم، وليت المتأخّرين لم ينقلوا هذه الأقوال في مؤلفاتهم، ولعمري إنّي أُجلّ فقه الشيعة عن نقل مثل القول بالدفن والوصية فيه». وحاول، بعد استعراض مختلف الآراء وتفنيدها، الالتفافَ على حكم سقوط الخمس في عصر الغيبة، بالقول: «ما دام أحدُ الأصناف المذكورة في الآية الكريمة موجوداً، لا يسقطُ شيءٌ من الخمس، بل يُصرف كلُّه على هذا الصنف الموجود، ولمّا كان أحد المصارف هو اللّه عزّ وجلّ، فما دام كونه حيّاً، وهو حيّ لا يموت، لا يسقط من الخمس شيء كما لا يخفى».

وقال: «لا إشكال في وجوب إيصال نصف الخمس الّذي للإمام (ع) إليه أو إلى وكيله في زمان الحضور... وبعد غيبته إن قلنا بولاية الفقيه على الإطلاق، ونيابته العامّة عن الإمام، كان للفقيه الولاية على ذلك، وإن لم نقل بولايته إلّا في باب القضاء والإفتاء، فلا بدّ أن يقوم به واحد من باب الحسبة لأنه من الأمور الحسبية الّتي لا محيص عن وقوعها في الخارج، ولم يعيّن للقيام به في غيبة الإمام شخص أو صنف خاصّ، وليس من الوظائف الّتي يقوم بها آحاد الناس، بل من الأمور الّتي لا بدّ أن يقوم بها الحاكم... فإنّ الفقيه الجامع للشرائط هو الّذي ينبغي أن يقوم به، وإنّه القدر المتيقّن ممّن يصحّ منه القيام به وتوزيع الخمس على أهله، فلا بدّ أن يقوم به الفقيه من باب الحسبة، وإن شئت قلت: إنّ للفقيه الولاية على صرف الخمس على أهله، ولكنّ ولايته على ذلك لم تُستفد من الكتاب والسنّة بل من دليل الحسبة والضرورة... يعني أن الضرورة الدينية هي الّتي كشفت كشفاً قطعياً عن ولايته على ذلك... وممّا ذكرنا يمكن أن يستكشف أن له ولايةَ التحليل إذا اقتضت الضرورة، ذلك فيما لم يشمله أخبار التحليل»[٩٣].

ومن الواضح أنّ الشيخ حسن الفريد يحاول أن يتخلّص من نظرية التقيّة والانتظار، ويملأ الفراغ القياديّ، ويعالج مسألة الإمامة ويبني مهمّاتها ومسؤولياتها، فيكاد يقول بضرورة إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ولكنْ ليس بناء على نظرية النيابة العامّة الّتي لم تثبت لديه من الكتاب والسنّة، وإنّما بناء على نظرية الحسبة المنسجمة مع العقل والقرآن الكريم.

وانتقد السيّد محمود الهاشميّ في كتاب *الخمس* المنهج الّذي سلكه الفقهاء في هذه المسألة، (مسألة الخمس)، وقال: «إنهم بعد أن افترضوا أن هذا السهم حاله حال سائر

---

(٩٣) الشيخ حسن الفريد، *رسالة في الخمس*، ص ٨٢ ـ ٨٣.

الأموال الشخصية، بحثوا في كيفية التصرّف فيه على ضوء القواعد المقرّرة في الأموال الشخصية من حرمة التصرّف فيها بلا إذْن أصحابها، فحكموا بوجوب حفظها لصاحبها من خلال دفعها حتّى يأتي الإمام فيُخرج كنوز الأرض كما في بعض الروايات، أو الإيصاء بها والتصدّق بها عنه، باعتبار الجهل وعدم إمكان تشخيص المالك خارجاً، أو صرفه في شأن من شؤون المالك الّذي يحرز رضاه الشخصيّ بذلك وقبوله له، الأمر الّذي يجعل القضية ذوقية أو وجدانية، حسب اختلاف أذواق الناس وسلائقهم... وهذا كلّه لا أساس له بعد أن يتّضح أنّ المال المذكور ليس حاله حال الأموال الشخصية المتعارفة، بل هذا المال إمّا أن يكون ملكاً لـمنصب الإمامة والولاية الشرعية، فيكون الوليّ الشرعيّ في كل زمان هو المتولّي على صرفه قانوناً وشرعاً... ومنه يعرف أنّ هذا المال بحسب الروح والمحتوى من معلوم المالك لا مجهوله»[٩٤].

ويُلاحظ هنا أنّ السيّد الهاشميّ يحاول أن يخرج بخطوة جريئة من نظرية التقيّة والانتظار، ويحلّ لغز الخمس الخاصّ للإمام المعصوم في عصر الغيبة.

وهكذا نرى أن محاولات الخروج من تلك النظرية في باب الخمس قد ابتدأت منذ قرون، وانتقلت عبر التاريخ، من القول بإباحة الخمس وتجميده ودفنه والوصيّة به وحفظه، إلى ظهور المهديّ وتسليمه له، إلى القول بالوجوب...

وإلى جانب هذا التطور في ذات الموضوع، شاهدنا في الصفحات الماضية تطوّراً آخر شمل موضوع المتولّي للخمس؛ فبعد قول المفيد والطوسيّ، في القرن الخامس إن المتولّي لقبض الخمس وتفريقه في عصر الغيبة، ليس بظاهر، لانعدام النصّ المعيّن، قال القاضي ابن برّاج، في أواسط القرن الخامس، بضرورة إيداع الخمس أمانة عند الفقهاء لدفعه إلى الإمام المهديّ عند ظهوره.

ثمّ جاء ابن حمزة في القرن السادس ففضّل دفع الخمس إلى الفقيه ليتولّى القسمة، وأوجب ذلك إذا لم يكن المالك يحسن القسمة.

ثمّ جاء المحقّق الحلّيّ في القرن السابع فأوجب تسليم حصّة الإمام ـ وهي نصف الخمس ـ إلى «مَنْ له الحكم بحقّ النيابة» لكي يتولّى صرف حصّة الإمام في الأصناف الموجودين.

---

(٩٤) السيد محمود الهاشمي، *الخمس*، ج ٢، ص ٢٣٩.

وأشار الشهيد الأوّل، في القرن الثامن، إلى ضرورة استئذان «نائب الغيبة، الفقيه العدل الإماميّ الجامع لصفات الفتوى» إن اختار المكلّف توزيع نصيب الإمام على الأصناف.

وأوكل المحقّق الكركيّ، في القرن العاشر، مهمّة صرف حقّ الإمام إلى الحاكم الشرعيّ؛ وكذلك أشار السّيّد محمّد علي الطباطبائيّ إلى وجوب تولّي المأذون له على سبيل العموم وهو الفقيه.

وأفتى محمّد باقر السبزواريّ، في القرن الحادي عشر، بتولية الفقيه العدل في عملية صرف الخمس في الأصناف الموجودين احتياطاً، وتحدّث عن نيابة الفقيه عن الإمام المهديّ. وتطوّر الحكم في القرن الثالث عشر إلى درجة أقوى، حيث أفتى الشيخ محمّد حسن النجفيّ، صاحب *الجواهر*، بقوّة، بوجوب تولّي الحاكم، (أي الفقيه العادل)، صرف سهم الإمام.

وبالرغم من عدم إيمان السّيد كاظم اليزديّ بنظرية ولاية الفقيه في سائر أبواب الفقه، إلّا أنّه التزم بهذه النظرية في مجال الخمس، وقال، في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، بضرورة إيصال سهم الإمام في زمان الغيبة إلى «نائبه» وهو المجتهد الجامع للشرائط، أو الدفع إلى المستحقّين بإذنه.

وقد تراجع السّيد محسن الحكيم في *مستمسك العروة الوثقى*، ولم يرَ حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعيّ في صرف المالك حصّة الإمام في جهة معيّنة، إذا أحرز رضا الإمام (ع)، إلّا برأي ضعيف.

وقام الشيخ حسن الفريد بثورة في باب الخمس، عندما سلب حقّ الخمس من الإمام المهديّ، لغيبته وعدم قيامه بمهامّ الإمامة، وقال بضرورة قيام واحد من الناس باستلام الخمس وتوزيعه من باب الحسبة، لأنّه من الأمور الحسبية الّتي لا محيص عن وقوعها في الخارج ولم يعيّن للقيام به في غيبة الإمام شخصٌ أو صنفٌ خاصّ. وقال أيضاً إنّ للفقيه الولاية على صرف الخمس على أهله، ولكنّ ولايته على ذلك لم تستفد من الكتاب والسنّة، بل من دليل الحسبة والضرورة.

وقد تطوّر حكم المتولّي للخمس في عصر الغيبة، بعد القول بوجوبه، في مرحلة أخيرة، إلى القول بضرورة تسليم الخمس إلى الفقيه، ليس باعتباره نائباً عن الإمام المهديّ الغائب، وإنّما بصورة مستقلّة، وذلك باعتباره ولياً وزعيماً وحاكماً وإماماً، وذلك كما قال الشيخ الفريد والسيّد محمود الهاشميّ، الّذي نفى أن يكون الخمس حقّاً شخصياً للإمام المهديّ، وأعطى حقّ التصرّف به للوليّ الشرعيّ في كلّ زمان.

ومن الواضح أنّ كلّ تلك الأقوال تطوّرت مع تطوّر حكم الخمس نفسه، من الإباحة إلى الوجوب، ومع تطوّر نظرية النيابة العامّة أو ولاية الفقيه، وتخلّي الشيعة عن نظرية التقيّة والانتظار للإمام المهديّ الغائب.

■

المبحث السادس

العودة إلى صلاة الجمعة

لقد استعرضنا، في الفصل الماضي، أقوال العلماء الّذين التزموا بنظرية التقيّة والانتظار، في عصر الغيبة، في موضوع صلاة الجمعة، كالسّيد المرتضى وسلار ومن تبعهم، كابن إدريس، والخطّ الطويل الذي لا يزال ممتدّاً، والّذي وقف منها موقفاً سلبياً رافضاً بسبب غياب الإمام أو نائبه الخاصّ. ونحاول في هذا الفصل استعراض آراء العلماء الّذين قاوموا فكرة التحريم أو عدم إيجاب صلاة الجمعة، وحاولوا التحرّر من نظرية التقيّة والانتظار، والعودة إلى القرآن الكريم الّذي يأمر بإقامتها بصورة مطلقة، ولا يشترط لذلك أيّة شروط، ولا يربطها بالإمام المعصوم الغائب.

وكان الحسن بن عليّ بن أبي عقيل العمانيّ، المعاصر للكلينيّ، يفتي في بداية القرن الرابع الهجريّ، بوجوب صلاة الجمعة، وقد قال في رسالة له: «إذا زالت الشمس صعد الإمام المنبر فإذا علا استقبل الناس بوجهه، فإذا فرغ المؤذّن من أذانه قام خطيباً للناس». ولم يشترط العمانيّ غير تكامل العدد في صلاة الجمعة، كما لم يذكر حضور الإمام العادل ولا المعصوم ولا نائبه.

وكان الشيعة يقيمون صلاة الجمعة حتّى أواسط القرن الخامس الهجريّ، وخاصّة في مسجد براثا في بغداد، ولكنّ التطرّف في التنظير لنظرية التقيّة والانتظار، واشتراط حضور الإمام العادل أو إذنه، وتفسير الإمام العادل بالإمام المعصوم الغائب، (المهديّ المنتظر)، أدّى إلى قيام الشيعة بتجميد صلاة الجمعة في القرن الخامس والسادس، وولادة الفتاوى الّتي تحرّم إقامتها في عصر الغيبة؛ وكان ابن إدريس الحلّيّ أشدّ الفقهاء سلبيةً منها، حيث أفتى بتحريمها وادّعى إجماع الشيعة الإمامية على ذلك.

إلّا أن هذه الدعوى لم تثبت ولم تستمرّ، حيث قام العلماء بنقضها تدريجياً، وكان المحقّق الحلّيّ أوّل من حاول الخروج من نظرية التقيّة والانتظار في باب صلاة الجمعة،

حيث قال في المختصر النافع: «إذا لم يكن الإمام موجوداً وأمكن الاجتماع والخطبتان استحبّ الجماعة، ومنعه قوم»[٩٥].

ومع أنّه أشار إلى اعتبار شرط السلطان العادل أو نائبه في شرائع الإسلام حيث قال: «إنّها لا تجب إلّا بحضور السلطان العادل أو من نصبه»؛ ولكنّه استظهر في المسألة التاسعة استحباب صلاة الجمعة إذا أمكن الاجتماع في حالة عدم وجود الإمام، ولا من نصبه للصلاة، وعبّر عن هذا الرأي بـ«قيل»[٩٦].

لقد كسر المحقّق الحلّيّ حاجز الإجماع المدّعى على التحريم، وإذ لم يقل بالوجوب فقد قال بالاستحباب، ولو كان على تردّد.

وتبعه يحيى بن سعيد فقال في الجامع للشرائع بالجواز، ولكن بصورة ضعيفة: «لا بأس باجتماع المؤمنين وقت التقيّة، (عصر الغيبة)، ولا ضرر عليهم لصلاة الجمعة بخطبتين، فإن تعذّر صلّوا الظهر جماعة»[٩٧].

أمّا العلّامة الحلّيّ الّذي جاء بعدهما، فبالرغم من أنّه مال إلى التحريم والمنع في معظم كتبه الفقهية، مستنداً على الإجماع المدّعى، إلّا أنه استقرب الجواز في حالة إمكان الاجتماع والخطبة وقال في تحرير الأحكام: «إنّ ذلك مأذون ومُرغّب فيه»[٩٨].

وكذلك فعل ابنُه محمّد بن الحسن (٦٨٢ - ٧٧١هـ) في ايضاح الفوائد حيث قوّى الجواز لعموم الآية المقدّسة، وأكّد بقاء الجواز إذا رفع الوجوب[٩٩].

لقد كان معتمد دليل تحريم صلاة الجمعة في عصر الغيبة هو الإجماع على اشتراط إذن الإمام، وتفسير الإمام بالإمام العادل أي المعصوم والاعتقاد بوجود المعصوم وهو الإمام المهدي وغيبته، وانتظار خروجه والحصول على إذْنه كشرط لإقامة صلاة الجمعة... ولكنّ غيبة الإمام الطويلة، وعدم القدرة على وضع نهاية لها، دفع علماء مدرسة الحلّة إلى تفكيك الدليل والالتفاف على شرط الإذن، وذلك بالتخلّص من الإجماع الّذي يربط بين الصلاة والإمام، وإجازة الفقهاء للقيام بها.

---

(٩٥) المحقق الحلي، المختصر النافع، ص ٣٦.

(٩٦) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص ٩٤.

(٩٧) يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، ص ٩٧.

(٩٨) العلامة الحلي، تحرير الأحكام، ص ١٠٩.

(٩٩) محمد بن الحسن الحلي، ايضاح الفوائد، ج ١، ص ١١٩.

ويبدو أنّ علماء مدرسة الحلّة قد قاموا بخطواتهم المتقدّمة في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود وصلاة الجمعة، انطلاقاً من الواقع الّذي كان يساعدهم على تنفيذ تلك الأمور، وتفكيك مهامّ الإمامة بالرغم من إيمانهم بنظرية الإمامة الإلهية، واعتقادهم بوجود الإمام المهديّ الغائب... فقد قالوا بجواز إراقة الدماء والقتل من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وصلاة الجمعة.

ومع بروز نظرية نيابة الفقيه العامة في القرنين السابع والثامن، وجد بعضُ العلماء فيها مخرجاً للهروب من نظرية التقيّة والانتظار، فقالوا بجواز إقامة الفقهاء للجمعة باعتبارهم نوّاباً عامّين للإمام المهديّ، فقال الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّيّ العاملي (ـ ٧٨٦هـ) في *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*: «تجب صلاة الجمعة بشرط الإمام أو نائبه، وفي الغيبة يجمع الفقهاء مع الأمن، وتجزي عن الظهر على الأصحّ». وقال في *اللمعة الدمشقية*: «لا تنعقد إلّا بالإمام أو نائبه، ولو كان فقيهاً، مع إمكان الاجتماع في الغيبة»[١٠٠].

ولم يصرّح الشهيد الأوّل بمستند الجواز ولا بنظرية النيابة العامّة، وإنّما اكتفى بحصر الحقّ في إقامتها على الفقهاء، ولكنّه لم يشر إلى ذلك الحصر في *البيان* حيث قال: «في شرائط وجوبها... الإمام العادل أو نائبه، وفي الغيبة أو العذر يسقط الوجوب لا الجواز، ومنع أبو الصلاح وسلار وابن إدريس وهو ظاهر المرتضى، وهو بعيد»[١٠١].

وتقدّم جمال الدين مقداد بن عبداللّه السيوريّ (ـ ٨٢٦هـ) خطوة أخرى من الاستحباب إلى القول بالوجوب اعتماداً على نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ، الّتي كانت قد بدأت في التبلور في القرن السابع الهجريّ، فقال في التنقيح الرابع: «إذا لم يكن الإمام موجوداً وأمكن الاجتماع والخطبتان استحبّت الجمعة، ومنعه قوم... ومبنى الخلاف أن حضور الإمام هل هو شرط في ماهية الجمعة ومشروعيتها؟ أم في وجوبها؟ فابن إدريس على الأوّل، وباقي الأصحاب على الثاني، وهو أولى... لأنّ الفقيه المأمون كما ينفذ أحكامه حال الغيبة كذا يجوز الاقتداء به في الجمعة، وموضع البحث إنّما هو استحباب الاجتماع لا إيقاع الجمعة، فإنّه مع الاجتماع يجب الإيقاع ويتحقّق البدلية من الظهر»[١٠٢].

---

(١٠٠) الشهيد الأول، *الدروس الشرعية*، ص ٣٧.

(١٠١) الشهيد الأول، *البيان*، ص ١٠٣.

(١٠٢) المقداد السيوري، *كنز العرفان*، ج ١، ص ٢٣١.

وقد قال بذلك بناءً على توسيع مهمّات النيابة العامّة للفقهاء، بما يشمل إقامة صلاة الجمعة، وكذلك قال مِن بعده أحمد بن محمّد بن فهد الحلّيّ (٧٥٧ ـ ٨٤١هـ) في *المهذّب البارع في شرح المختصر النافع*: «إذا أمكن في حال الغيبة اجتماع العدد المعتبر والخطبتان استحبّ الاجتماع، وإيقاع الجمعة بنيّة الوجوب ويجزي عن الظهر... لأنّ الفقيه المأمون منصوب عن الإمام حال الغيبة، ولهذا يجب الترافع إليه ويمضي أحكامه، وعلى الناس مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس»[١٠٣].

ويلاحظ أنّ ابن فهد قد بنى نظرية الوجوب على نظرية النيابة العامّة الّتي وسّعها أكثر، وادّعى بقوّة أنّ الفقيه منصوب عن الإمام حال الغيبة للقيام بما يشبه مهامّ الإمامة.

وفي القرن العاشر الّذي شهد ولادة الدولة الصفويّة الشيعيّة، حاول المحقّق الكركيّ الالتفاف على القول بالتحريم، بناءً على فقدان شرط الإمام أو إذْن نائبه، فقال في *جامع المقاصد في شرح القواعد*: «إن الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام، ولهذا تمضي أحكامه ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس. لا يقال الفقيه منصوب للحكم والإفتاء، والصلاة أمر خارج عنهما، لأنّا نقول: إنّ هذا في غاية السقوط، لأنّ الفقيه منصوب من قِبلهم (ع) حاكماً كما نطقت به الأخبار».

ولكنّ الكركيّ تهيّب من القول بالوجوب الحتميّ، خشية مخالفة الإجماع، وقال بالوجوب التخييريّ، وحاول الالتفاف على القائلين بالحرمة بتخريجات جانبية.

ومع أن المحقّق الكركيّ كان يعيش في ظلّ دولة شيعية أعطاها الشرعية باسم النيابة عن الإمام المهديّ الغائب، إلّا أنه لم يُفْتِ بقوّة بوجوب صلاة الجمعة، ممّا يُشعر بعدم إيمانه بنظرية النيابة العامّة بقوّة، وخاصّة في باب الصلاة، وإلّا فإذا كان الفقهاء حقّاً منصوبين من قبل الإمام ومأذونين في إقامة الجمعة لتحتّم عليه القول بوجوبها في عصر الغيبة.

وعلى أيّ حال، فقد حاول الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦هـ) في *روض الجنان* أن يتحرّر من عقدة إذن الإمام في وجوب صلاة الجمعة، وأن يحصر ذلك في زمان حضور الإمام، وأن يسقط ذلك في عصر الغيبة، من الأساس، فقال: «إن شرط الإمام أو من نصبه إنّما هو حال الحضور والإمكان، لا مطلقاً... وأين الدليل الشرعيّ عليه؟ ولو سلّم لا يلزم سدّ باب الجمعة في حال الغيبة وتحريمها، لأنّ الفقيه الشرعيّ منصوب من قبل الإمام

---

(١٠٣) أحمد بن محمد بن فهد الحلي، *المهذب البارع*، ص ٤١٣.

عموماً لقول الصادق (ع) في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، وحكمهم (ع) على الواحد حكم على الجماعة، ومن ثمّ تمضي أحكامه ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس، وهذه الأشياء أعظم من مباشرة إمامة الصلاة، فلا يتمّ القول بتحريمها مطلقاً في حال الغيبة... ويعلم ذلك من إجماع الأصحاب على نفوذ حكم الفقيه الجامع للشرائط في حال الغيبة، وجواز إقامته للحدود وغيرها، ووجوب مساعدته والترافع إليه»[١٠٤].

وقال: «قد بالغ المحقّق الشيخ عليّ الكركيّ في إنكار القول الثاني من قولي الجواز، وزعم أن كلّ من قال بالجواز اشترط فيه حضور الفقيه، محتجّاً عليه بدعوى جماعة من الأصحاب: الإجماع على اشتراط الإمام أو نائبه في شرعية الجمعة.

«وفي الدعوى والسند منع ظاهر... أمّا الدعوى فقد بيّنّا من صرّح بخلافها، وأمّا الإجماع فإنّما نقلوه على حالة الحضور لا الغيبة، فإنّهم يبتدئون بحال الحضور ويذكرون فيه الإجماع ثمّ يذكرون حال الغيبة، ويذكرون الخلاف، فكيف يتحقّق الإجماع في مورد النزاع؟ فراجع»؛ وقال: «من خواصّ الشرط أن يستلزم فقده فقد المشروط إلّا أن هذا الشرط، وهو إذْن الإمام، ليس له مستندٌ يرجع إليه من كتاب أو سنّة، كما ورد في باقي الشروط، وإنّما العمدة في إثباته على الإجماع، ولا ريب أن الإجماع إنّما وقع على الاشتراط في حال الحضور لا الغيبة... فتحرّر من ذلك أن لا دليل على الاشتراط في حالة الغيبة يجب المصير إليه»[١٠٥].

وانتقد الشهيد الثاني أيضاً، في رسالة خاصّة كتبها، حول ضرورة صلاة الجمعة، قبل ثلاث سنوات من وفاته، انتقد حالة التقليد الأعمى وتهديم الدين بالشبُهات، وشنّ فيها هجوماً عنيفاً على الذين يتهاونون في صلاة الجمعة، واشتكى بحرقة وحسرة من القائلين بتحريمها، وقد جاء فيها: «... وبعد... فهذه جملة تشتمل على بيان حكم صلاة الجمعة في هذا الزمان الّذي قد مُني فيه بالبلبلة أهل الإيمان وخذلهم ببغيه وحسده الشيطان، حتّى هدّموا أعظم قواعد الدين بالشبهة لا بالبرهان، وها أنا محقّق لموضع الخلاف، ومرشد لمن أخرج رقبته من ربقة التقليد للأسلاف، وسلك سبيل الحقّ بالإنصاف، وخاف اللّه تعالى في

---

(١٠٤) الشهيد الثاني، *روض الجنان*، ص ٢٩٠.

(١٠٥) *المصدر نفسه*، ص ٢٩١.

امتثال أمره والوقوف معه، فإنّه أولى من يخاف، مستمدّاً من اللّه التوفيق والإلهام للحقّ فإنّه به حقيق:

«فأقول: اتّفق علماء الإسلام، في جميع الأعصار وسائر الأمصار والأقطار، على وجوب صلاة الجمعة على الأعيان في الجملة، وإنّما اختلفوا في بعض شروطها، وسيأتي تحقيق الكلام في موضع الخلاف إن شاء اللّه تعالى، ومع ذلك فالحثّ على فعلها والأمر به بضروب التأكيد في الكتاب والسنّة، لا يوجد مثله في فريضة البتّة، وسنورد عليك جملة منه.

«ثمّ إنّ الأصحاب اتّفقوا على وجوبها عيناً مع حضور الإمام أو نائبه الخاصّ، وإنّما اختلفوا فيه في حال الغيبة وعدم وجود إجماع المأذون له فيه على الخصوص، فذهب الأكثر حتّى كاد يكون إجماعاً، أو هو إجماع على قاعدتهم المشهورة من أنّ المخالف إذا كان معلوم النسب لا يقدح فيه، إلى وجوبها، مع اجتماع باقي الشرائط غير إذن الإمام.

«وهم بين مطلق للوجوب، كما ذكرناه، وبين مصرّح بعدم اعتبار شرط الإمام أو من نصبه. وربّما ذهب بعضهم إلى اشتراطها حينئذٍ بحضور الفقيه الّذي هو نائب الإمام على العموم، وإلّا لم تصحّ. وذهب قومٌ إلى عدم شرعيتها أصلاً حال الغيبة مطلقاً. والّذي نعتمده من هذه الأقوال ونختاره وندين اللّه تعالى به هو المذهب الأوّل»[١٠٦].

وإضافةً إلى رفض الشهيد الثاني لدعوى الإجماع على اشتراط إذْن الإمام في حالة الغيبة، فإنّه رفض اشتراط إذْن الفقيه، (نائب الإمام)، فقال: «أمّا القول بوجوب الصلاة المذكورة بشرط حضور الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، وإلّا لم تشرع. اعلم... أنّ هذا القول لم يصرّح به أحد من فقهائنا على وجه اليقين، وإنّما هو ظاهر عبارة العلّامة جمال الدين في *التذكرة* و *النهاية*، والشهيد الأوّل في *الدروس* و *اللمعة* لا غير، وفي باقي كتبهما وافقا غيرهما من المجوّزين من حيث الإطلاق... ولكنّ المحقّق المرحوم الشيخ عليّ الكركي اعتنى بهذا القول وترجيحه وادّعى إجماع القائلين بشرعيتها عليه، والأصل في هذا القول أنّ إذْن الإمام معتبر فيها، فمع حضوره يعتبر حضوره أو نائبه، ومع غيبته يقوم الفقيه المذكور مقامه لأنّه نائبه على العموم». وناقش الشهيد الثاني دعوى الإجماع ثمّ علّق على اعتراف الكركيّ بفقد الشرط الّذي أدّى به إلى القول بعدم الوجوب، ومع ذلك قال بالاستحباب،

---

(١٠٦) *المصدر نفسه*، ص ٥١.

وقال: «فلو كان الإمام أو من نصبه شرطاً مطلقاً لَما أمكنه الحكمُ باستحبابها حينئذٍ مع اعترافه بفقد الشرط، ومن هنا يظهر ظهوراً بيّناً أن الفقيه ليس بشرط عنده، وإن مثّل به، وإلّا لزم القول بالوجوب إن تحقّق معه الشرط»(١٠٧).

واستعرض الشهيد الثاني عبارات الشيخ المفيد في كتاب *الإشراف في عامّة فرائض الإسلام*، والشيخ الصدّوق في كتابه *المقنع* وأبي الصلاح الحلبيّ في كتابه *الكافي*، واستخلص منها أن القائل باشتراط حضور الفقيه حال الغيبة إمّا قليلٌ جدّاً بالعناية التامّة، أو معدومٌ، وقال إنّ الكركيّ لم يذكر عليه دليلاً معتبراً(١٠٨).

وفي الحقيقة، لقد قام الشهيد الثاني بخطوة كبيرة نحو الأمام في التحرّر من نظرية التقيّة والانتظار، وذلك بتحليله أو إيجابه إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة لغير الفقيه، ولكنّ ذلك كان التفافاً منه على شرط الإمام حيث أسقطه بالمرّة في عصر الغيبة.

وربّما كان الإجماع منعقداً على اعتبار اشتراط الإذن من الإمام، أو الإمام العادل مطلقاً، وعدم تقييدها بالإمام المعصوم، ولكنّ الشهيد الثاني لم يلتفت إلى هذه النقطة لأنّه كان يعيش في ظلّ التفسير الخاصّ للإمام العادل المطلوب توفّره في صلاة الجمعة، والّذي ابتدأ منذ عهد السّيد المرتضى، حيث تمّ تحريم صلاة الجمعة أو إلغاء وجوبها في عصر الغيبة، لافتقار الإذن من الإمام المعصوم، أو نائبه الخاصّ.

وكاد المقدّس أحمد الأردبيليّ (ـ ٩٩٣هـ) أن يخطو خطوة أخرى إلى الأمام في إيجاب صلاة الجمعة، وأن يُفتي بالوجوب العينيّ، لولا الإجماع المدّعى على عدم وجوبها في عصر الغيبة، فتردّد وقال بالجمع بين الجمعة والظهر احتياطاً. وقال في *مجمع الفائدة والبرهان*: «لا دليل على الاشتراط ولا على عدم الوجوب العينيّ على تقديره، إلّا ما نقل من الإجماع، والذي يظهر بالتأمّل في الآية والأخبار هو عدم الاشتراط بوجه، والوجوب العينيّ... ولو جمع بينهما، (الجمعة والظهر)، للاحتياط لأمكن كونه أحوط»(١٠٩).

ومع انتشار القول بوجوب صلاة الجمعة في القرن العاشر الهجريّ، خاصّة بعد قيام

---

(١٠٧) الشهيد الثاني، *روض الجنان*، ص ٦٥ و ٧٢.

(١٠٨) *المصدر نفسه*، ص ٨٣.

(١٠٩) المقدس الأرديلي، *مجمع الفائدة والبرهان*، ص ٣٦٣.

الدولة الصفوية الّتي استمرّت إلى القرن الحادي عشر، فإنّ القول الآخر القاضي بالتحريم أو عدم الوجوب لم ينتفِ تماماً، واحتدمت المعركة بين أصحاب نظرية التقيّة والانتظار، وأصحاب نظرية النيابة العامّة، وجاء بعضُ العلماء، كالفاضل الهنديّ محمّد بن الحسن (- ١٠٦٢هـ) صاحب *كشف اللثام* ليرفض صلاة الجمعة حتّى بشرط الفقيه، وقد استعرضنا رأيه في الفصل الماضي. ولكنْ يمكن القول إنّ جوّاً عامّاً مؤيّداً لإقامة صلاة الجمعة قد حلّ في أوساط العلماء، وشكّل تيّاراً قويّاً امتدّ حوالى ثلاثة قرون. ومع أن القول بالوجوب العينيّ لم يترسّخ بصورة عميقة لاعتقاد عامّة الفقهاء بوجود الإمام المهديّ الغائب واعتبار الصلاة جزءاً من أعماله الخاصّة، وقد صرح السيّد محمد جواد الحسينيّ العامليّ (- ١٢٢٦هـ) في *مفتاح الكرامة* بأن «الظاهر... أنّ الوجوب العينيّ إنما يسقط في غيبتهم لعدم حضور الإمام (ع) الّذي هو شرط فيها إجماعاً»[١١٠].

وقد اعتبر السّيد مهدي بحر العلوم موضوع صلاة الجمعة في عصر الغيبة «أبهم معتاص على الأفهام، وأن أوسط الأقوال فيها الأوسط، (بين الوجوب والتحريم)، وأن الاجتهاد في الإمام أحوط، ولا يقيم الفرض غير المجتهد إلّا إذا كان إليه يستند»[١١١].

وبالرغم من تطوّر القول بنظرية النيابة العامّة و ولاية الفقيه في القرون المتأخّرة، إلّا أن بعض الفقهاء ظلّ يتحفّظ في خصوص صلاة الجمعة، فتراجع عن القول بالوجوب واكتفى بالقول بالجواز، كالسّيد محمّد الشيرازيّ الّذي قال بالتخيير بين الجمعة والظهر، مع أفضلية الأخيرة، وعدم وجود وجه للاحتياط بين الاثنين[١١٢].

وكذلك السّيد الكلبايكانيّ أفتى بالجواز من باب الاحتياط، ورجاءً لوجوبها الواقعيّ، ولكنّه قال بعدم الاجتزاء بصلاة الجمعة عن الظهر «لأنّ وجوبها زمان الغيبة غير معلوم وإن أذِنَ لها الفقيه»؛ (*رسالة في أحكام صلاة الجمعة*).

ولا بدّ من الإشارة أخيراً إلى أن الشيعة الإمامية الّذين كانوا، على مدى التاريخ، يؤدّون صلاة الجمعة، وإن لم يكن بصورة عامّة، قد بدؤوا يقيمون الصلاة في إيران وبعض الدول الأخرى بشكل واسع منذ إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران. وإذا كان الالتزام بها غير

(١١٠) محمد جواد الحسيني، *مفتاح الكرامة*، ص ٦٢.

(١١١) مهدي بحر العلوم، *الدرة النجفية*، ص ١٦٥.

(١١٢) الشيرازي، *الفقه*، ج ٢٦، ص ٣٦٧.

شامل لكلّ المتدينين، فذلك لاختلاف العلماء المعاصرين حول وجوبها أو تعيّن وجوبها، ومنهم من يحتاط بالجمع بينها وبين الظهر، وذلك بسبب الاعتقاد بافتقاد الشرط الأساس وهو حضور الإمام المعصوم أو إذْن نائبه الخاصّ في الصلاة، وعدم الإيمان الشامل بنظرية ولاية الفقيه بصورة تغطّي مختلف أبواب الدين والحياة، إلى درجة توازي الإمامة بكلّ معنى الكلمة.

وبالرغم من كلّ تلك الخطوات الإيجابية الّتي قطعها أصحاب نظرية النيابة العامّة وولاية الفقيه، نحو إقامة صلاة الجمعة، إلّا أنّه في الحقيقة لا يمكن الخروج التامّ من أزمة اشتراط حضور الإمام أو نائبه إلّا بالعودة إلى القرآن الكريم الّذي لا يذكر أيّ شرط في هذا الموضوع، أو الالتزام بإجماع المسلمين الّذي يشترط إذْن الإمام العامّ، أو إضافة شرط العدالة إليه، ولكن بالمعنى العامّ من العدالة وليس العصمة بالخصوص، والاعتقاد، بناءً على ذلك، بأنّ المؤمن العادل أو الفقيه الحاكم إمام عادل، وبذلك يتمّ التخلّص من أزمة التفسير الخاطىء للشرط الثابت بالإجماع المدّعى وليس بالنصّ، والّذي أدّى إلى إلغاء بعض الفقهاء لصلاة الجمعة في عصر الغيبة، والتخلّي، بصورة كاملة، عن نظرية التقيّة والانتظار. وهذا ما فعله الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر الّذي فسّر الإمام العادل بالشخص أو الأشخاص الّذين يمارسون السلطة فعلاً بصورة مشروعة، ويقيمون العدل بين الرعية، حيث أوجب في **الفتاوى الواضحة** إقامة الجمعة في ظله بصورة حتميّة.

الفصل الثالث

تطوّر النظريّات الدستوريّة الشيعيّة في عصر الغيبة

المبحث الأول
نظرية النيابة العامة المحدودة

المحقّق الحلّي والتقليد شاهدنا، في الفصل الماضي، محاولات الخروج من أزمة الانتظار للإمام المهديّ الّتي وقع بها العلماء الإمامية، نتيجة قولهم باشتراط العصمة والنصّ في الإمام، والاعتقاد بوجود الإمام المعصوم الغائب، وفتحهم تدريجياً لباب الاجتهاد والسماح بتنفيذ الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستلام الخمس والزكاة، وإجازة أو إيجاب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، تلك الأمور الّتي جمّدوها في البداية انتظاراً لخروج الإمام المهديّ الحاكم الشرعيّ الوحيد الّذي يحقّ له إقامة الدولة الإسلامية.

وقد كانت تلك المحاولات متفرّقةً ومتدرجةً باباً... باباً، وجزءاً... فجزءاً... ولكنّها لم تَرْقَ لتعالج المشكلة من جذرها، حيث لم تبحث موضوع الإمامة و الغيبة من الأساس. ومع ذلك فقد حاول العلماءُ تطوير نظرية سياسية بديلة عن الإمامة والإمام المهديّ، وذلك بافتراض النيابة الواقعية أو الحقيقية عن الإمام الغائب، عندما يأمر حاكم جائر أحداً بتنفيذ الحدود. وقد تطوّرت هذه النظرية البسيطة الافتراضية في بداية القرن الخامس الهجريّ، لتصبح نظرية سياسية متكاملة في نهاية القرن الرابع عشر تحت اسم ولاية الفقيه.

قلنا إنّ النظرية البديلة انطلقت من فرضية خاصّة في مجال الحدود، حيث كان الشيخ المفيد أوّل من تحدّث عن تفويض الأئمّة للفقهاء إقامة الحدود في عصر الغيبة، وتحدّث عن «الإمارة الحقيقية عن صاحب الأمر، لمن تأمّر على الناس بتمكين ظالم له»، ومع أنّ المفيد ادّعى أن/ أو قيل إن الإمام المهديّ أرسل له ثلاث رسائل خطّية، إلّا أنه لم يتحدّث عن نظرية النيابة العامّة في سائر أبواب الفقه، كالخمس، والأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، والجهاد، وصلاة الجمعة، والثورة، وإقامة الدولة، واكتفى في الزكاة بإيجاب حملها إلى الفقهاء لأنهم أعرف بمواضعها. وخلت الرسائل الثلاث من أيّة إشارة إلى تفويضه بأيّ منصب قيادي، ولم تتحدّث عن النيابة العامّة للفقهاء.

وكذلك لم يتحدّث المرتضى والطوسيّ وسلار عن التفويض أو النيابة، في مجال الخمس والزكاة، وسائر أبواب الحياة السياسية والاقتصادية.

وكان أوّل من استخدم مصطلح النيابة عن وليّ الأمر (عليه السلام) هو أبو الصّلاح الحلبيّ (٣٧٣ - ٤٤٧هـ) وذلك في مجال القضاء والحدود، وحاول أن يسحب موضوع النيابة إلى أبواب الزكاة والفطرة والخمس والأنفال، فأوجب اختياراً، على من تعيّن عليه فرض من ذلك، إخراج ما وجب عليه إلى الفقيه المأمون، في حالة التعذّر من إيصالها إلى سلطان الإسلام، كما في حالة الغيبة.

وكان القاضي ابن برّاج أوّل من أوصى بحفظ الخمس لدى الفقهاء وإيداعه أمانة لديهم إلى ظهور المهديّ. وربّما كان هذا أوّل تطوّر في مجال الخمس، حيث نقل ابن برّاج القول من حفظ الخمس عند أمين، إلى حفظه عند فقيه مأمون.

وقد التقط ابن حمزة هذا التطوّر لكي يتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام، فقال بتولّي الفقيه لتقسيم سهم الإمام بدلاً من الاحتفاظ به إلى ظهور المهديّ.

وجاء المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن (٦٠٢ - ٦٧٦هـ) بعد ذلك بقرن، لكي يطوّر نظرية النيابة العامّة ويتحدّث عن مَنْ له الحكم بحقّ النيابة، وذلك في مجال تولّي صرف سهم الإمام من الخمس.

ولكنّه لم يشر إلى النيابة في الزكاة، وتردّد في موضوع الحدود واستضعف الرأي القائل بجواز إقامة الفقهاء للحدود في عصر الغيبة، كما اشترط إذْن الإمام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا استلزم الجرح أو القتل. وهذا ما يدلّ على قول المحقّق بنظرية النيابة العامّة، بشكل محدود، في مجال الخمس فقط، وليس بشكل شامل.

وكان العلاّمة الحلّيّ أوّل من طرح نظرية النيابة العامّة في مجال الزكاة، حيث قال في *نهاية الأحكام*: «ولو تعذّر الإمام فالأولى صرفها إلى الفقيه المأمون، وكذا حال الغيبة لأنّه أعرف بمواقعها، ولأنّه نائب الإمام (عليه السلام)، فكان له ولاية ما يتولاّه»[1].

---

(١) العلامة الحلي، *نهاية الأحكام*، ج ٢، ص ٤١٧.

ولكنّه لم يوجب الصرف إلى الفقيه، وإنّما عبّر عنه بالأولوية، ولم يقدّم أدلّة خاصّة حول نيابة الفقيه وحقّه في استلام الزكاة، ولم يشر إلى وجود رواية في الموضوع.

وعلى أيّ حال، يمكن تسجيل بعض التطوّر في نظرية النيابة العامّه عند العلّامة الحلّيّ.

وقد أسّس المحقّق، وعلماء مدرسة الحلّة عموماً، لنظام المرجعية الدينية، حيث أعطوا بفتاواهم تلك أدواراً اجتماعية للفقيه، لكي يقوم بجباية الأموال من الأغنياء وصرفها على الفقراء والمحتاجين، إضافةً إلى إمامة الصلاة في الجمعة والجماعات، إضافةً إلى فتح باب التقليد الّذي كان محرّماً وقبيحاً ومرفوضاً من علماء الشيعة السابقين، حيث قال المحقّق الحلّيّ في *معارج الأصول*، (فصل المفتي والمستفتي): «يجوز للعاميّ العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية»[٢].

الشهيد الأول يتأرجح بيـن نظريتي الانتظار والنيابة العامة وقد خطا الشهيد الأوّل، شمس الدين محمّد بن مكّيّ العامليّ الجزّينيّ، (المولود سنة ٧٣٢ هـ والمتوفّى سنة ٧٨٦هـ)، في القرن الثامن، خطوةً جديدة إلى الإمام، ومدّ نظرية النيابة العامّة من القضاء والحدود إلى صلاة الجمعة، حيث قال بوجوبها انطلاقاً من نيابة الفقيه في باب القضاء. واعتبر، في *اللمعة الدمشقية*، الفقيهَ نائباً عن الإمام، وأجاز له إقامة صلاة الجمعة، كما أطلق على الفقيه العدل الإماميّ لقب «نائب الغيبة»، في كتاب الخمس من *الدروس الشرعية*.

ومع وضوح إيمانه بنظرية النيابة العامّة للفقيه في عصر الغيبة، إلّا أنّ تلك النيابة كانت محدودة جدّاً في نظره، ولذلك استقرب دفن الخمس أو الوصيّة به، انتظاراً لخروج المهديّ، فضلاً عن جواز القيادة والحكم، ومع أنّه أجاز في *الدروس الشرعية في فقه الإمامية* لـ«نائب الإمام العامّ»، أي الفقيه العادل، في حال الغيبة أن يقيم الحدود والتعزيرات مع المكنة، وأوجب على العاميّ تقويته، ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان، إلّا أنّه لم يُجِز ابتداء التولّي للقضاء من قبل الجائر، إلّا مع الإكراه، أو التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحدّث بشكل ضعيف عن ضرورة اعتقاد النيابة عن الإمام المهديّ في حالة الإجبار من قبل الجائر[٣].

وتحدّث الشهيد الأول عن نظرية النيابة العامّة عرضاً في *الدروس الشرعية*، وذلك

---

(٢) المحقق الحلّي، *معارج الأصول*، ص ١٩٨.

(٣) الشهيد الأول، *الدروس الشرعية*، ص ١٦٥.

عندما خيّر المكلّف بصرف سهم الإمام إلى الأصناف، (الفقراء والمساكين وابن السبيل)، بإذن «نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإماميّ الجامع لصفات الفتوى»[4]، وكذلك فعل في البيان عندما أجاز للعلماء صرف سهم الإمام[5].

ولكنّ الشهيد الأوّل تراجع عن موقف علماء الحلّة المتقدّم في مجال الخمس، حيث أكّد في الدروس الشرعية إباحة المناكح والمساكن والمتاجر وعموم الأنفال حال الغيبة[6]، واستقرب صرف نصيب الأصناف عليهم مستحبّاً، ومال إلى التخيير في نصيب الإمام بين الدفن والإيصاء به، وصلة الأصناف مع الإعواز[7]، واعتبر في البيان القول بحفظ نصيب الإمام إلى حين ظهوره من أصحّ الأقوال[8].

وكانت هذه النظرية قد انقرضت منذ أكثر من قرن ولكنّ الشهيد الأوّل عاد فأحياها من جديد، وسجّل بذلك تراجعاً عن مواقف علماء الحلّة، متأثّراً بنظرية الانتظار السلبية الّتي كانت لا تزال مخيّمة على الفكر السياسيّ الشيعيّ، كما سجّل تراجعاً آخر في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث رفض اللجوء إلى استخدام القوّة المؤدّية إلى الجرح والقتل، واستقرب في الدروس الشرعية تفويضهما إلى الإمام[9].

واشترط أيضاً، في وجوب الجهاد، دعاء الإمام العادل أو نائبه، وصرّح بعدم جواز الجهاد مع الجائر اختياراً إلّا أن يُخاف على بيضة الإسلام[10].

ومن هنا... لم يكن الشهيد الأوّل قريباً من التفكير بالثورة أو إقامة الحكومة الإسلامية، لأنّه كان يعتقد بحرمتها وعدم جوازها إلّا للإمام المعصوم، (المهديّ المنتظر الغائب).

وبالرغم من أنّ الأجواء السياسية والظروف الموضوعية، في منتصف القرن الثامن الهجري، كانت مهيّأة للثورة، إلّا أنّ الإيمان بنظرية الانتظار كان يحول دون إفتاء العلماء بجواز الثورة وإقامة الدولة، كما كان يشلّ فاعلية الأمّة، وبالذات الشيعة الإمامية، للتحرّك

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٥) الشهيد الأول، البيان، ص ٢٢١.

(٦) الشهيد الأول، الدروس الشرعية، ص ٧٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٩) الشهيد الأول، الدروس الشرعية، ص ١٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

والقيام. ويحدّثنا التاريخ عن قصّة فريدة من نوعها تكشف عن طبيعة الصراع بين الفكر والواقع، وهي قصّة الحركة السربدارية في نيسابور من أرض خراسان.

الحركة السربدارية ولدت هذه الحركة الشيعية في منطقة خراسان بعد تفكّك دولة بني هولاكو، وموت أبي سعيد وتمرّد الأمراء المغول، واستقلالهم بما تحت أيديهم، وتشتّتهم إلى دول صغيرة... وذلك ردّاً على فساد الجنود المغول وتعسّفهم وظلمهم. وكان يقود هذه الحركة الشيخ خليفة الّذي قُتل سنة ٧٣٦ هـ، فاستلم القيادة تلميذه الشيخ حسن الجوريّ الّذي كان يعدّ العدّة لخروج الإمام المهديّ، وكان يُخرج مع أصحابه صباح كلّ جمعة فرساً وسيفاً وينادون صاحب الزمان ويستغيثون به للظهور، ويتضرّعون لإنقاذهم ممّا هم فيه من اضطهاد.

وفي يوم من الأيام دخل أحد الجنود المغول الّذين كانوا قد اعتادوا على النهب والسلب، دار الشيخ حسن الجوريّ، فأخذ يأخذ منها ما يحلو له... والشيخ ينظر إليه بصمت وحسرة، ولا يفكّر بمقاومته... إلى أن وقعت عين الجنديّ على زوجة الشيخ الجوريّ، فوضع يده عليها وأراد أن يأخذها مع الغنائم فتوسّل إليه الشيخ أن يأخذ كلّ ما يريد ويترك زوجته، ولكنّ الجنديّ أصرّ على أخذها، فما كان من الشيخ إلّا أن فقد صبره وسحب سيفه وقتل الجنديّ، وعندما جاء رفاقه لينتقموا له اشتعلت الثورة بالصدفة، واكتشف الشيعة في نيسابور قوّتهم وضعف الجنود المغول، فسيطروا على المنطقة وأقاموا حكومة شيعية في خراسان استمرّت حوالى خمسين عاماً، من سنة ٧٣٨ إلى سنة ٧٨٢هـ، حيث قضى عليها بعد ذلك تيمورلنك.

وكان آخر ملك من ملوك الدولة السربدارية هو السلطان عليّ بن المؤيّد، الّذي تولّى الحكم سنة ٧٦٦هـ، وهو الّذي كتب إلى الشهيد الأوّل يستدعيه إلى خراسان، ليكون مرجعهم الدينيّ الّذي يحلّ لهم ما أشكل عليهم من مسائل فقهية، ويرجعوا إليه فيما يهمّهم من أمور الحياة.

وجاء في رسالة المؤيّد، بعد التحيّة والسلام: «أدام اللّه تعالى المولى الهمام العالم العامل الفاضل الكامل السالك الناسك، رضيّ الأخلاق، وفيّ الأعراق، علّامة العالم، مرشد الأمم قدوة العلماء الراسخين، أسوة الفضلاء والمحقّقين، مفتي الفرق بالحقّ، حاوي الفضائل والعلى وارث علوم الأنبياء والمرسلين، محيي مراسم الأئمّة الطاهرين، سرّ اللّه في الأرضين، مولانا شمس الملّة والدين، مدّ اللّه أطناب ظلاله بمحمّد وآله.

«من دولة راسية الأوتاد ونعمة متّصلة الإمداد إلى يوم التناد.

«وبعد... فالمحبّ المشتاق... يُنهي إلى ذلك الجناب، لا زال مرجعاً لأولي الألباب، أنّ شيعة خراسان متعطّشون إلى زلال وصاله والاغتراف من بحر فضائله وإفاضاته، وأفاضل هذه الديار قد مزّقت شملهم أيدي الأدوار وفرّقت جلّهم أو كلّهم صنوف صروف الليل والنهار.

«قال أمير المؤمنين (ع) "ثلمة الدين موت العلماء"، وإنّا لا نجد فينا من يوثق بعلمه في فتياه ويهتدي الناس برشده وهداه، فهم يسألون اللّه تعالى شرف حضوره والاستضاءة بأشعّة نوره، والاقتداء بعلومه الشريفة، والاهتداء برسومه المنيعة، واليقين بكرمه العميم أن لا يخيب رجاؤهم.

«قال اللّه تعالى: ﴿والذين يَصِلون ما أمر اللّه به أن يوصل﴾ (الرعد ١٣: ٢١) ولا شكّ أنّ أولى الأرحام بصلةِ الرحمُ الإسلاميةُ الروحانية، وأحرى القرابات بالرعاية القرابةُ الإيمانيةُ ثمّ الجسمانية، فهما عقدتان لا تحلّهما الأدوار والأطوار، بل شعبتان لا يهدمهما إعصار الأعصار.

«ونحن نخاف غضب اللّه على هذه البلاد، لفقدان الرشد وعدم الإرشاد، والمأمول من إنعامه العامّ، وإكرامه التامّ، أن يتفضّل علينا ويتوجّه إلينا متوكّلاً على اللّه القدير غير متعلّل بنوع من المعاذير، إن شاء اللّه تعالى».

والسلام على أهل الإسلام
المحبّ المشتاق عليّ بن مؤيّد

ولكنّ الشهيد الأوّل رفض الاستجابة لطلب الملك عليّ بن مؤيّد، وردّ الوفد الّذي أرسله أهالي خراسان ليعرضوا ما يشكل عليهم من مسائل فقهية، وليرجعوا إليه فيما يهمّهم من شؤون الحياة، وكتب بدلاً من ذلك **اللمعة الدمشقية**، وهو كتاب فقهيّ مختصر، سنة ٧٨٤هـ ليكون مرجعاً فقهياً لهم.

وكان الشهيد الأوّل قد تحالف مع بيد مرو، الوالي على الشام من قبل برقوق السلطان المملوكيّ في مصر، في محاربة اليالوش، المتصوّف الشيعيّ المتطرّف في الغلوّ، المنحرف، في النبطية والقضاء عليه، ممّا يعتبر تطوّراً في موقف الشهيد الأوّل من حكم جواز استخدام القوّة في عصر الغيبة، حتّى وإن أدّت إلى إراقة الدماء والقتل، على عكس ما كان قد استقرب في الدروس من تفويضهما إلى الإمام المعصوم ممّا يبدو أنّ الواقع العمليّ كان

يجرّه ويجرّ العلماء، وعامّة الشيعة، إلى اتّخاذ مواقف حيوية بعيداً عن نظرية الانتظار الّتي كانت تشلّهم وتمنعهم من التقدّم والعمل.

ولكن، ليس من الواضح لماذا رفض الشهيد الأوّل الاستجابة لدعوة الملك الخراسانيّ الشيعيّ ابن المؤيّد في الذهاب إليه، وهل كان ذلك لأنّه كان يعتبره جائراً لأنه لم يَحْظَ بتأييد الإمام المهديّ؟ أم لأنّه لم يكن يرى لنفسه أيّ دور للقيام به في ظلّ السلطان سوى الفتوى والإرشاد؟ أم كان يشكّ بحقيقة ولاء السلطان له؟ أم لغير ذلك من الأسباب؟

ولا بدّ أن نستعيد هنا فتواه في *الدروس الشرعية* حول عدم جواز التولّي للقضاء من قبل الجائر إلّا مع الإكراه، فلعلّها تُلقي شيئاً من الضوء على موقفه الرافض، وهو في العراق والشام، من الذهاب إلى خراسان.

وبالرغم من إشارة الشهيد الأوّل إلى معنى النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ في *الدروس الشرعية* و *اللمعة الدمشقية* و *البيان* إلّا أنّ رسالة ابن المؤيّد الّتي أرسلها في طلب القدوم لم تحمل أيّة إشارة إلى ذلك. وكان السربدارية قد أسّسوا دولتهم من قبل على أساس الصوفية المعادين لخطّ الفقهاء، وبالتالي فقد كانوا بعيدين جدّاً عن تقبّل نظرية النيابة العامّة، بالرغم من التحوّل الّذي كان قد حدث مؤخّراً في صفوفهم على يدي ابن المؤيّد باتّجاه الفقهاء.

وقد تفرّعت من دولة السربدارية دولةٌ أخرى في مازندران، قادها تلميذٌ لحسن الجوريّ هو السّيد قوام الدين المرعشيّ، وذلك في سنة ٧٦٢هـ/١٣٦٠م، وعرفت بحكومة السادة المرعشيّة، واستمرّت إلى سنة ٧٩٥هـ، حيث قضى عليها تيمورلنك، ولكنّها عادت بعد وفاته لتستقرّ مرّةً أخرى في مازندران، وامتدّت إلى لاهيجان و كيلان. وانقرضت في سنة ١٠٠١هـ/ ١٥٩٢م، أي بعد تأسيس الدولة الصفوية في إيران. ولم يُعرف عن هذه الدولة أيضاً قيامها على أساس نظرية النيابة العامّة.

الدولة المشعشعية في خوزستان والعراق وبعد سقوط الدولة السربدارية مباشرة بسنة واحدة، وُلدت دولة شيعية أخرى، في خوزستان سنة ٧٨٣هـ، وقد أسّسها السّيد محمّد بن فلاح الحويزيّ الملقّب بـ«المهديّ المشعشعيّ»، واستمرّت دولته في أعقابه حتّى تاريخ ١١١٧هـ، وكان مؤسّس هذه الدولة على جانب من التصوّف، وكان أيضاً على علاقة بالشيخ أحمد بن فهد الحلّيّ (ـ ٨٤١هـ) الّذي كان يسكن مدينة كربلاء في العراق. ولكنّ

نظرية الدولة الملكية لم تقم على أساس نيابة الفقيه العامّة، بالرغم من قول الشيخ الحلّيّ في المهذب البارع: «إن الفقيه المأمون منصوب عن الإمام حال الغيبة»، ودعوته إلى إقامة صلاة الجمعة بنيّة الوجوب بإمامة الفقيه، وذلك لإيمانه بها بصورة محدودة، لا تشمل الخمس أو الزكاة، أو سائر أبواب الحياة السياسية والاقتصادية، الّتي ظلّ يلتزم فيها بنظرية التقيّة والانتظار.

وكان فقيه كبير آخر، هو الشيخ جمال الدين مقداد بن عبداللّه السيوريّ الحلّيّ (ـ ٨٢٦هـ) المعاصر لهذه الدولة المشعشعية، قد التزم أيضاً بنظرية الانتظار في معظم أبواب الفقه، ما عدا الحدود الّتي قال بصورة ضعيفة؛ بإمكانية إقامة الفقهاء لها في عصر الغيبة حيث قال: «قيل يقيم الفقهاء الحدود في زمان الغيبة...» وصلاة الجمعة الّتي قال: «إن الفقيه المأمون يجوز الاقتداء به في الجمعة كما ينفّذ أحكامه حال الغيبة»[11].

وبالرغم من مشاركة عدد من الفقهاء في السلطة وإدارة الدولة المشعشعية كالسيّد نور اللّه بن محمّد شاه المرعشيّ التستريّ، والقاضي عبداللّه بن الخواجة حسين التستريّ، إلّا أنه لا يوجد لدينا أيّ دليل على ارتباط الدولة أو قيامها على أساس نظرية النيابة العامّة الّتي لم تكن قد تحوّلت بعد إلى نظرية سياسية.

■

المبحث الثاني

نظرية النيابة الملكية

بينما كانت نظرية النيابة العامّة تنمو ببطء وبصورة جزئية ومحدودة، على أيدي علماء الحلّة وجبل عامل، في القرن السابع والثامن الهجريَّين، كان الواقع الشيعيّ السياسيّ يتطوّر بعيداً عن الفكر السياسيّ الإماميّ حيث انفجرت ثورة السربدارية في نيسابور/خراسان، وأقامت دولة دامت خمسين عاماً، من سنة ٧٣٨هـ إلى سنة ٧٨٢هـ، كما رأينا في الصفحات الماضية، كما قام الشيعة بتأسيس دولة لهم في مازندران وخوزستان وجنوب العراق.

ثمّ انفجرت حركة جديدة في تبريز على أيدي الصفويّين ـ وهم حركة صوفية تركمانية تحوّلت إلى التشيّع ـ بقيادة شابّ صغير لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره، اسمه إسماعيل ابن صفيّ الدين بن حيدر، الّذي أعلن قيام الدولة الصفوية في مطلع القرن العاشر الهجريّ

(١١) المقداد السيوري، كنز العرفان، التنقيح الرابع، ج ١، ص ٢٣١ و ٥٩٧.

سنة ٩٠٧هـ، في تبريز، وكان يعتبر قطباً في الحركة الصفوية، وقد ورث هذا اللقب عن أبيه، كما كان شيخ تكيّة ويتمتّع بمنزلة روحية بين أتباعه، خاصّة وأنه ينتمي إلى السلالة العلويّة؛ والانتماء إلى أهل البيت يحتلّ مكانة مميّزة عند الصوفية.

وبالرغم من التطوّر الكبير الّذي كان قد حصل في نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ في مجال الخمس والزكاة والحدود وصلاة الجمعة، إلّا أنّها ـ حتّى ذلك التاريخ ـ لم تكن قد تبلورت بعد كنظرية سياسية متكاملة، بديلة عن نظرية الإمامة الإلهية، ولازمتها الانتظار، بحيث تستطيع أن تبادر إلى تفجير الثورة وإقامة الدولة في عصر الغيبة وذلك لاشتراط العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام، (الرئيس)، وعدم جواز تولّي غير الإمام المعصوم لمقاليد السلطة في البلاد، حسب النظرية الإمامية القديمة... ومن هنا كانت نظرية الانتظار تفرض نفسها على الفقهاء الشيعة الإمامية الإثني عشرية، وتشلّ حركتهم وتمنعهم من العمل والتحرّك السياسيّ.

وعندما أراد الصفويون التحرّك العسكريّ لإقامة دولة خاصّة بهم، وجدوا نظرية الانتظار غير معقولة ولا واقعية، وتشكّل حجر عثرة أمام طموحهم وتحرّكهم. وبالرغم من أنّهم كانوا، منذ فترة، قد أعلنوا التمسّك بالمذهب الإماميّ الإثني عشريّ، إلّا أنهم في الحقيقة لم يستوعبوا نظرية الإمامة الإلهية الّتي تشترط العصمة والنصّ في الإمام، وحوّلوها إلى نظرية تاريخية، ورفضوها عملياً، حيث أجازوا لزعمائهم، وهم غير معصومين ولا منصوص عليهم من اللّه، أن يستولوا على الملك، ويقوموا بمهامّ الإمامة تماماً كما فعل الأمويّون والعبّاسيون والعثمانيون، ولم يصعب عليهم الالتفاف على نظرية الانتظار وتجاوزها.

واختلفت تجربة الدولة الصفوية في مرحلتها الأولى، أيّام الشاه إسماعيل بن صفي الدين، عن التجارب السياسية الشيعية السابقة، كالدولة البويهية والسربدارية والمرعشية والمشعشعية، في أنّ هذه التجارب كانت دولاً سياسية بحتة، أي غير إيديولوجية، بينما حاولت الدولة الصفوية تقديم نفسها كدولة عقائدية، ومرتبطة بالأئمّة الإثني عشر بصورة روحية غيبية. وكانت تشكّل تطوّراً انقلابياً في الفكر السياسيّ الشيعيّ، نقل الشيعة من نظرية الانتظار السلبية الانعزالية إلى سدّة الحكم والسلطنة.

وقد طوّر الشاه إسماعيل، أو تطوّر على يديه، فكرٌ سياسيٌّ جديد حاول الالتفاف على فكر التقية والانتظار، فادّعى ذات يوم أنّه أخذ إجازة من صاحب الزمان، المهديّ المنتظر، بالثورة والخروج ضدّ أمراء التركمان الّذين كانوا يحكمون إيران، وبينما كان ذات يوم مع

مجموعة من رفقائه الصوفية خارجين للصيد في منطقة تبريز، مرّوا بنهر، فطالبهم بالتوقّف عنده وعبر هو النهر بمفرده ودخل كهفاً، ثمّ خرج متقلّداً بسيف، وأخبر رفقاءه أنّه شاهد في الكهف صاحب الزمان وأنّه قال له: «لقد حان وقت الخروج»، وأنّه أمسك ظهره ورفعه ثلاث مرات ووضعه على الأرض وشدّ حزامه بيده ووضع خنجراً في حزامه وقال له: «إذهب فقد رخّصتك»[١٢].

وادّعى بعد ذلك أنّه شاهد الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) في المنام، وأنّه حثّه على القيام وإعلان الدولة الشيعية، وقال له بالحرف الواحد: «ابني... لا تدع القلق يشوّش أفكارك... أحضر القزلباشية، وهم ميليشيا الصوفية، مع أسلحتهم الكاملة إلى المسجد، (في تبريز)، وأمرهم أن يحاصروا الناس... وإذا أبدى هؤلاء أيّة معارضة أثناء الخطبة باسم أهل البيت فإنّ الجنود ينهون الأمر»[١٣].

وهكذا فعل الشابّ إسماعيل بن صفيّ الدين، (قطب الصوفية)، حيث أحضر القزلباشية وحاصر جامع تبريز ذات جمعة، وأعلن سيادة المذهب الإماميّ الإثني عشريّ، وقيام الدولة الصفوية، وذلك بناء على دعويين، دعوى الوكالة الخاصّة عن الإمام المهديّ، ودعوى رؤية الإمام عليّ في المنام.

وقد أتاحت هاتان الدعويان للحركة الصوفية الصفوية أن تتحرّر من نظرية التقيّة والانتظار، وتأسيس الدولة الصفوية الشيعية الإثني عشرية.

يقول راجر سيوري في كتابه *ايران في العصر الصفوي*: «اعتمد الصفويّون على فكرة الحقّ الإلهيّ للملوك الإيرانيين قبل الإسلام، منذ سبعة آلاف سنة، وذلك بوراثة هذا الحقّ باعتبارهم "سادة" وأن جدّهم الإمام الحسين بن عليّ قد تزوج بنت يزدجرد فأولدها الإمام زين العابدين، فاجتمع الحقّان، حقّ أهل البيت في الخلافة، (حسب النظرية الإمامية)، وحقّ الملوك الإيرانيين فيهم، بالإضافة إلى نيابة الإمام المهديّ»[١٤].

وبناءً على ذلك، فقد كان الشاه إسماعيل يعتبر نفسه «نائب اللّه وخليفة الرسول والأئمّة

---

(١٢) *تاريخ الشاه اسماعيل*، ص ٨٨، مركز تحقيقات فارس إيران وباكستان، إسلام آباد؛ كذلك *عالم آراي صفوي*، ص ٦٤.

(١٣) راجر سيوري، *ايران في العصر الصفوي*، ٢٦.

(١٤) *المصدر نفسه*، ص ٢٦.

الإثني عشر، وممثّل الإمام المهديّ في غيبته». وكان جنود القزلباش الصوفية يعتقدون أنه تجسيد للّه[١٥].

وتقول بعض الروايات الصوفية إن أحد شيوخ الصوفية، وهو الشيخ زاهد الكيلاني، قد تنبّأ من قبل بظهور الشاه إسماعيل، وقال لجده صفيّ الدين الّذي زوّجه ابنته: «السلام عليك يا ولدي سيّد صدر الدين، مشيراً بذلك إلى حفيده الّذي ادّعى أنه قد رآه قبل أن يولد، وأعطى علائمه وتنبّأ قائلاً: «إنّ أولاد هذا الزعيم سيملكون العالم، ويترقّون يوماً بعد يوم إلى زمان القائم المهديّ المنتظر»[١٦].

وقد انتشرت هذه العقيدةُ الغيبيةُ بين متصوّفة الصفويّين الّذين أقاموا الدولة الصفوية، واعتقدوا أنّها ستدوم حتّى ظهور المهديّ المنتظر، محمّد بن الحسن العسكريّ؛ ولكنها اهتزّت بعد هزيمة الشاه إسماعيل في موقعه جالدران مع السلطان العثمانيّ سليمان القانونيّ عام ٩٢٠هـ/١٥١٢م، حيث بدأ القزلباش يتخلّون عن الاعتقاد الغالي به أنّه موجود إلهيّ أو نصف إلهيّ، أو أنه ظلّ اللّه في الأرض، ويخرجون على سلطته ويتقاتلون فيما بينهم[١٧].

وقد ساعدت الأرضيةُ الصوفيةُ للحركة الصفوية الشاهَ إسماعيل على ادّعاء الكشف والارتباط الشخصيّ بالأئمّة المعصومين، وأخذ التعليمات المباشرة منهم، وهو ما أعطاه سلطة دينية ودنيوية مطلقة[١٨].

وبالرغم من حدوث تطوّرات فكرية سياسية عديدة، فقد ظلّت نظرية الدولة الصفوية الأولى، (نيابة السلاطين عن المهديّ)، حاكمة، بشكل أو بآخر، إلى وقت طويل. وامتدّت حتّى ما بعد انهيار الدولة الصفوية... ويذكر المؤرّخون أنّ الميرزا عبد الحسين ملّا باشي، (رئيس العلماء أيّام نارد شاه)، قد عارض هذا الأخير الّذي جاء بعد انقراض الدولة الصفوية وقال: «إن الشرعية مع السلالة الصفوية المتمثّلة في طهماسب ميرزا أو ولده عبّاس ميرزا فقتله نادر شاه»[١٩].

وقد قامت بعض الحكومات اللاحقة في إيران باسم الصفويّين، ولم يعلن كريم خان

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) دين ومذهب، ص ٤٩.

(١٧) راجر سيوري، ايران في العصر الصفوي، ٣٠.

(١٨) تاريخ الشاه اسماعيل، ص ٨٨.

(١٩) نقش روحانيت، ص ٤٤.

زند الّذي سيطر على إيران، نفسَه ملكاً على البلاد، بل «صغيراً من آل الصفويّ» وحاول القاجاريون البحث عن رابط دمويّ مع عائلة الصفوية، وأراد الشاه الأوّل في تلك السلالة، فتح علي شاه، أن يعلن نفسه شاهاً صفوياً لرابطة القرابة معهم، ولكنّ رؤساء القاجار منعوه[٢٠].

ومن الجدير بالذكر أنّ الملوك الصفويّين لم يكونوا يلتزمون بصورة عامّة، ما عدا بعضهم بالشريعة الإسلامية، وأحكام الدين الحنيف، فكانوا يشربون الخمر ويمارسون التعذيب والقتل العشوائي، ويرتكبون المحرّمات كما يحلو لهم، وكان حكمهم لا يختلف عن أيّ حكم ديكتاتوريّ طغيانيّ فاسد[٢١].

وقد غطّت الدولة الصفوية على تناقضها الكبير هذا، وانقلابها على التشيّع، بجملة طقوس وشعارات متطرّفة أساءت إلى الشيعة والتشيّع عبر التاريخ... كَسَبّ الخلفاء الثلاثة على المنابر وفي الشوارع، وهو منهج مناقض لسيرة أهل البيت (ع) وأخلاق الشيعة الجعفرية، وإقحام الشهادة الثالثة، (أشهد أن علياً وليّ اللّه)، في الأذان، وهو عمل كان بعضُ المتطرّفين الغلاة في القرن الرابع الهجريّ قد حاول تنفيذه، ولكنّ العلماء الشيعة الإمامية رفضوه بشدّة، واعتبروه بدعة محرّمة، كما يقول الشيخ الصدّوق في كتابه *من لا يحضره الفقيه*. وكذلك التطرّف في إحياء الشعائر الحسينية من العزاء واللطم والأعلام والأبواق وصنع التربة للسجود في الصلاة.

وكان أسوأ عمل قام به الصفويّون، هو إجبار الناس على التحوّل بالقوّة إلى المذهب الإثني عشريّ، وقتل الألوف من الناس والعلماء من المذاهب الأخرى... الأمر الّذي أدّى إلى ردّة فعل عنيفة من قبل الدولة العثمانية، وإبادة الكثير من الشيعة هنا وهناك، والتسبّب في تمزيق الوحدة الإسلامية، وزرع الأحقاد الطائفية بين الشيعة والسنّة، منذ ذلك الحين إلى اليوم.

لقد كان التشيّع قبلئذ منهجاً ثوريّاً، ونظرية سياسية، تختلف مع الآخرين حول النظام الدستوريّ للمسلمين، وإنّ الخلافة بالشورى أو بالوراثة لهذا البيت الهاشميّ أو ذاك... ولم

---

(٢٠) د. إسماعيل نوري علاء، *جامعة شناسي تشيع اثني عشري*، ص ٥٠.

(٢١) راجع: *ايران في العهد الصفوي*؛ كذلك *تاريخ الشاه اسماعيل*؛ *جهانگشاي خاقان*؛ كذلك *جامعة شناسي تشيع اثني عشري*.

يكن التشيّع أبداً فكراً طائفياً يُعادي أبناء الأمّة، أو يشكّل دائرة منعزلة ضيّقة في مقابل دائرة الأمّة الإسلامية الواسعة، بل كان تيّاراً سياسياً فقهياً في قلب الأمّة، فجاء الصفويّون وجرّدوا التشيّع من روحه الحسينية الجعفرية، ومسخوه إلى عقدة طائفية مستعصية ومعادية للمسلمين.

وكان الصفويّون بعد ذلك أبعد الناس عن أخلاق أهل البيت (ع) في الزهد والحلم والتواضع، إذ كانوا يتصارعون فيما بينهم ويقتل بعضُهم بعضاً من أجل السلطة... وكان كثيرٌ من ملوكهم يقتلون أولادهم وأخوانهم وأرحامهم، ويقتلعون عيونهم، ويمثّلون بهم في صراعهم من أجل السلطة، وفي الحقيقة ربّما كانوا أسوأ من الأمويّين والعبّاسيّين والحكّام الظَّلَمة الّذين سبقوهم أو لحقوهم.

ولا زال الشيعة، إلى اليوم، يدفعون ثمن سياساتهم الخاطئة، ويعانون من البدع الّتي أدخلوها في الثقافة الشيعية الشعبية.

ولسنا بصدد دراسة تاريخ الصفويّين... وإنّما أردنا الإشارة إلى دور الحركة الصفوية في تطوّر الفكر السياسيّ الشيعيّ، والقول بأنّ بروز التجربة الصفوية كان نتيجة الفراغ السياسيّ الّذي كان يهيمن على الشيعة في ظلّ نظرية الانتظار السلبية الانعزالية، في تلك الأيّام، واستغلال الشاه إسماعيل لنظرية الإمام المهديّ الغائب، في أخذ الشرعية لنظامه الاستبداديّ المطلق المناقض لروح التشيّع.

فعندما يجمد الفكر ويتحجّر العلماء، وينامون على أفكار خاطئة، كنظرية الانتظار، فإنّه لا بدّ أن يأتي من يرفض تلك الأفكار، وإذا لم يجد أمامه الفكر السليم، فإنّه قد يلجأ إلى إنتاج أفكار خاطئة أخرى، قد تكون أشدّ خطورة من الأفكار السابقة... وهكذا كانت الإيديولوجية الصفوية أشدّ خطورة من نظرية الانتظار.

بالرغم من كلّ ذلك، فقد استهوت التجربة الصفوية، في بدايتها، الشيعةَ المضطهدين في العراق وجبل عامل والبحرين، وذهب العلماءُ بالخصوص، ليدعموا تأسيس الدولة «الشيعية» الوليدة. وعندما شاهدوا الواقع الصفويّ السلطويّ الظالم والمخادع، انكفأ بعضُهم راجعاً إلى النجف وأنكر على الشاه إسماعيل دعاوى النيابة الخاصّة عن الإمام المهديّ.

الكركي والملكية وكان أحد هؤلاء العلماء هو الشيخ المحقّق عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركيّ، (جبل عامل)، الّذي ذهب إلى إيران، وعاد منها سنة ٩١٦هـ، وجلس

في الحوزة العلمية في النجف ليطوّر نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ، الّتي كانت، حتّى ذلك الحين، نظريةً جزئيةً محدودةً غيرَ سياسية - يطوّرها إلى نظرية سياسية متقدّمة، متأثّراً بقيام الدولة الصفوية وزوال ظروف التقيّة، فقال في **جامع المقاصد**: «إن الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام المهديّ، ولهذا تمضي أحكامه ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس»(٢٢).

وجزم بأنّ للفقهاء حال الغيبة، غيبة الإمام المهديّ، إقامة الحدود(٢٣)، وأجاز للفقيه الجامع للشرائط تولّي القتل والجرح إذا تطلّبهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢٤). ومدّ صلاحيات الفقيه من الحدود والقضاء إلى صلاة الجمعة، وقال مستنكراً: «لا يقال الفقيه منصوب للحكم والإفتاء، والصلاة أمرٌ خارج عنهما، لأنّا نقول إنّ هذا في غاية السقوط، لأنّ الفقيه منصوب من قبلهم (ع) حاكماً كما نطقت به الأخبار...» ومن هنا فقد رفض فعل الجمعة في (الغيبة) بدون حضور الفقيه الجامع للشرائط(٢٥).

وألّف المحقّق الكركيّ، لأوّل مرّة في التاريخ الشيعيّ في عصر الغيبة، رسالة في تحليل الخراج أسماها **قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج** وقال فيها: «ثبت بطريق أهل البيت أن أرض العراق ونحوها ممّا فُتح عنوةً بالسيف لا يملكها مالك خاصٌ بل للمسلمين قاطبة، يؤخذ منها الخراج والمقاسمة ويُصرف في مصارفه الّتي بها رواج الدين بأمر إمام الحقّ من أهل البيت، كما وقع أيّام أمير المؤمنين. وفي حال غيبته (عليه السلام) قد أذن أئمّتنا (ع) لشيعتهم في تناول ذلك من سلاطين الجور»(٢٦).

وقد عزّز المحقّق في فتاواه هذه موقع العلماء في الدولة الصفويّة، وسلب من الصفويّين الشرعية الدستورية، بعد أن حصرها بيد الفقهاء الأمناء، (نوّاب الإمام المهديّ العامّين)، رافضاً الاعتراف بادّعاءات الشاه إسماعيل بالنيابة الخاصّة المزعومة، عن طريق اللقاء السرّيّ بالإمام المهديّ أو الإمام عليّ في المنام، دون أن يصرّح بذلك.

وفيما كان المحقّق الكركيّ يقبع في النجف الأشرف، منطوياً على الشرعية الدستورية،

---

(٢٢) الكركي، **جامع المقاصد**، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢٣) **المصدر نفسه**، ص ٤٩٠.

(٢٤) **المصدر نفسه**، ص ٤٨٨.

(٢٥) **المصدر نفسه**، ص ٣٧٩.

(٢٦) الكركي، **قاطعة اللجاج**، ص ٢٦٩.

متسلّحاً بنظرية النيابة العامّة، كان الشاه إسماعيل يمضي في حكمه بمنطق القوّة، غير آبه لما يقول الكركيّ، ليموت بعد ثلاثة وعشرين عاماً من الحكم المطلق في سنة ٩٣٠هـ ويخلّف ولده طهماسب البالغ من العمر عشر سنين وريثاً على العرش. وهذا ما تسبّب في تفجّر صراعات داخلية بين أقطاب الصوفية، (القزلباشية)، ممّا أدّى إلى إضعاف موقعهم المعنويّ وانهيار شرعيتهم الثورية...

وعندما نضج طهماسب وأصبح في التاسعة عشرة من عمر، قرّر أن يستعين بالفقهاء، (نوّاب الإمام المهديّ العامّين)، لكي يعزّز من شرعيته الدستورية، ويضرب القزلباشية المتصارعين حول السلطة، فاستدعى الشيخ عليّ الكركيّ من النجف الأشرف، وكتب إليه في نهاية عام ٩٣٩هـ رسالة تعبّر عن التزامه بنظرية النيابة العامّة جاء فيها:

«... إلى من اختصّ برتبة أئمّة الهدى (ع) في هذا الزمان... نائب الإمام... بهمّة عالية ونيّة صادقة نأمر جميع السادات العظام والأكابر والأشراف الفخام والأمراء والوزراء وجميع أركان الدولة أن يقتدوا بالمشار إليه ويجعلوه إمامهم ويطيعوه في جميع الأمور، وينقادوا له ويأتمروا بأوامره وينتهوا عن نواهيه، ويعزل كلّ من يعزله من المتصدّين للأمور الشرعية في الدولة والجيش، وينصب كلّ من ينصبه، ولا يحتاج في العزل والنصب إلى أيّ وثيقة أخرى»[٢٧].

وأصدر الشاه طهماسب فرماناً عامّاً بهذه الصورة:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم...

بما أنّ مؤدّى حقيقة حديث الإمام الصادق (ع) الّذي يقول فيه: "انظروا إلى من كان قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه فإنّما بحكم اللّه استخفّ وعلينا ردّ وهو رادّ على اللّه وهو على حدّ الشرك باللّه" فإنّ مخالفة حكم المجتهدين، حَفَظَة شرع سيّد المرسلين، بدرجة الشرك، لذا فإنّ مخالفة خاتم المجتهدين وارث علوم سيّد المرسلين نائب الأئمّة المعصومين لا زال كاسمه العليّ عليّاً عالياً، وعدم متابعته يعتبر ملعوناً بكلّ تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسباً ومعاقباً».

كتبه
طهماسب بن شاه إسماعيل
الصفوي الموسوي

---

(٢٧) الأفندي الأصفهاني، *رياض العلماء*، ص ٤٤٨.

يقول السّيد نعمة اللّه الجزائريّ في صدر كتابه *شرح غوالي اللآلي*: «لمّا قدم الشيخ الكركيّ إلى أصفهان وقزوين، في عصر السلطان العادل طهماسب، مكّنه من الملك والسلطان وقال له: أنت أحقّ بالملك لأنّك النائب عن الإمام، وإنّما أكون من عمّالك، أقوم بأوامرك ونواهيك». وقد أعطى الكركيّ الشاه طهماسب إجازة لحكم البلاد بالوكالة عن نفسه باعتباره نائباً عن الإمام المهديّ، ولقّبه الشاه بنائب الإمام وعيّنه شيخاً للإسلام ولكنّ الشيخ الكركيّ لم يهنأ بمنصبه طويلاً حيث توفّي في نفس السنة (٩٤٠هـ) وقيل إنّه مات مسموماً من قبل بعض أمراء القزلباشية الّذين لم يوافقوا على تعيينه في ذلك المنصب الكبير[٢٨].

وبرغم هذا التطوّر الكبير العمليّ والنظريّ في الفكر السياسيّ الشيعيّ، فإنّ المحقّق الكركيّ لم يتخلّص تماماً من شوائب نظرية التقيّة والانتظار، ولم يؤمن بشرعية الدولة الصفوية الحائزة على إجازته كفقيه، (نائب للإمام)، بصورة تامّة، وكأنّها دولة الإمام المعصوم. ولذلك لم يوجب دفع الزكاة إليها أو إلى الفقيه، وإنّما قال بدفعها إلى الفقيه استحباباً. وأسقط سهم المُؤلَّفة قلوبهم والساعي والغازي حال الغيبة إلّا مع الحاجة إلى الجهاد[٢٩].

وقال في الخمس بالتخيير بين صرف سهم الإمام أو حفظه إلى حين ظهوره. ولم يُفْتِ بوجوب صلاة الجمعة بصورة عينية، وإنّما أجاز للفقهاء إقامتها باعتبارهم نوّاباً عامّين عن الإمام المهديّ، كما لم يُفْتِ بجواز الجهاد في عصر الغيبة واشترط الإذن الخاصّ من الإمام المعصوم، ولم يطوّر نظرية النيابة العامّة لكي تشمل جميع أبواب الحياة المعطّلة في عصر الغيبة.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ نظرية النيابة العامّة لم تأخذ طريقها بسهولة بين عامّة الناس وأركان الدولة الصفوية، أصحاب الطريقة الصوفية، ولذلك فقد تخلّى عنها الشاه إسماعيل الثاني بن طهماسب بعد وفاة أبيه، وابتعد عن العلماء الّذين اتّهمهم باللعب بأبيه وقلّص نفوذهم فاتّهموه بالميل إلى التسنّن[٣٠].

---

(٢٨) *تاريخ الشاه اسماعيل*، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٩) الكركي، *جامع المقاصد*، ج ٣، ص ٣٧ و ٤٧.

(٣٠) *تاريخ الشاه اسماعيل*، ص ٢٣ ـ ٢٤.

نظرية الملكية المستقلة كما تخلّى عن نظرية النيابة العامّة بعضُ الفقهاء الذين كانوا يشعرون بالحاجة الماسّة إلى إقامة الدولة في عصر الغيبة، ولم يكونوا يؤمنون بقوّة بنظرية النيابة العامّة كالسّيد محمّد باقر السبزواريّ (١٠١٨ - ١٠٩٠هـ)، الّذي قام بخطوة ثورية جدّاً، عندما دعا لتأسيس الملكية المستقلّة بعيداً عن نظرية النيابة العامّة أو ولاية الفقيه، وذلك على ضوء الحاجة الماسّة لإقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، وحاول الالتفاف على نظرية الغيبة والانتظار الّتي تشترط العصمة والنصّ في الإمام، فقال في *روضة الانوار*: «لا يخلو زمان من حجّة، ولكن في بعض الأوقات يغيب عن أبصار الناس لأسباب ومصالح، ولكنّ العالم ليس بعيداً عن ألطافه وبركاته... ونحن الآن في هذه الدورة من الغيبة إذ لا يوجد سلطان عادل وقويّ يدير العالم ويحكمه، فإنّ الأمور تنتهي إلى الفوضى والهرج والمرج وتصبح الحياة غير قابلة للتحمّل بالنسبة لكلّ شخص، لذلك لا بدّ للناس من الخضوع تحت سيطرة ملك يحكم بالعدل ويتبع سيرة وسنّة الإمام. وإنّ وظائف هذا الملك عبارة عن:

١) اتّباع سيرة وسنّة الإمام.

٢) دفع شرّ الظالمين.

٣) حفظ الرعية أمانة اللّه القادر المتعال.

٤) حفظ كلّ مواطن بوضعه المناسب.

٥) حماية المؤمنين من غلبة الكفّار والمرتدّين.

٦) إشاعة ونشر كلام الشريعة.

٧) تقوية المؤمنين والمتديّنين.

٨) الاجتناب عن أموال الرعية وما يملكون.

٩) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٠) حفظ أمن الشوارع والحدود[٣١].

وقد استخدم السبزواري مقولةَ المتكلّمين الإماميّين الأولى، العقليةَ، وهي عدم جواز خلوّ الأرض من إمام، بمعنى الرئيس أو الملك، ولمّا لم يجد أمامه إمكانية لاشتراط العصمة أو

---

(٣١) حميد عنايت، *تفكير نوين سياسي اسلام*، ص ٢٣٩.

النصّ أو السلالة العلويّة الحسينية في هذا الإمام أو الملك أو الرئيس المعاصر، فلم يشترط فيه شيئاً من ذلك...

وفي خضمّ هذا الصراع بين التيّارات المختلفة، وبين الواقع والفكر كان بعض الملوك الصفويّين والقاجاريّين يستميلون الفقهاء، (نوّاب الإمام المهديّ)، ويأخذون منهم إجازات للحكم باسمهم، وقد أصبح بعضُ العلماء كالعلّامة المجلسيّ، صاحب موسوعة **بحار الأنوار**، وزيراً لبعض الملوك.

ومع ذلك، فإنّ نظرية إجازة الملوك أو التحالف بين الفقهاء والملوك، لم تمنح نظام الحكم الشرعية الكاملة، حيث ظلّ الفقهاء يعتبرون الملوك غاصبين لحقّ الإمامة الخاصّ بالأئمّة المعصومين المعيَّنين من قبل اللّه تعالى، وظلّ عامّة الفقهاء، حتّى الّذين تعاونوا مع الدولة متأثّرين بنظرية التقيّة والانتظار، في عدّة جوانب. وهذا ما أدّى لاحقاً إلى تطوّرات مختلفة لدى الفقهاء والملوك من أجل تطوير الفكر السياسيّ، وحلّ «عقدة الشرعية» المزمنة في الفكر السياسيّ الشيعيّ في ظلّ الغيبة.

■

المبحث الثالث
نظرية المرجعية الدينية

لقي تحالف الشيخ الكركيّ مع الدولة الصفوية معارضةً شديدةً من قِبل عدد كبير من العلماء، كالشهيد الثاني، والمقدّس الأردبيليّ، والشيخ إبراهيم القطيفيّ، والملّا محمّد أمين الأسترابادي، والملّا محمّد طاهر القمّيّ، وغيرهم من الفقهاء، وذلك لأن نظرية النيابة العامّة لم تكن قد تطوّرت لتحلّ محلّ نظرية الإمامية الإلهية وإنّما كانت لا تزال محدودة وجزئية، وتقتصر على الفتيا وتنفيذ بعض الأمور الاجتماعية والاقتصادية والعبادية.

وبالرغم من أن الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٦هـ) كان قد تقدّم في مجال صلاة الجمعة، وقال بوجوبها دون حاجة إلى استئذان الإمام في عصر الغيبة، وانتقد المحقّقَ الكركيَّ على تردّده بإيجابها، واكتفائه بالقول بجوازها مع الفقيه، وبالرغم من أنّه قد قال بقوّة بنظرية النيابة العامة، في مجال القضاء والحدود، حيث اعتبر «الفقيه منصوباً من قبل الإمام عموماً... ومن ثمّ تمضي أحكامه ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس...» - بالرغم من ذلك فإنه لم يُبِحْ للفقيه استلام الخمس، وخاصّة سهم الإمام، كما

لم يتحدّث عن الجهاد ولا إقامة الدولة في عصر الغيبة. ومع أنّه تعاون مع الدولة العثمانية واستلم إدارة المدرسة النورية في بعلبكّ، وذهب إلى إسطنبول عام ٩٥١هـ، إلّا أنّه لم يعترف بالدولة الصفوية ورفض زيارة إيران.

أمّا المقدّس الأردبيليّ (ـ ٩٩٣هـ) الّذي كان يقول بنظرية النيابة العامّة، ويميل إلى جواز القتل والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا إذن من الامام، ويجيز إقامة المجتهد للحدود، ويفتي بالوجوب العيني في صلاة الجمعة، بلا حاجة لاستئذان الإمام، ويقول بأولوية دفع الزكاة إلى الفقيه استحباباً... فإنّه لم يكن يؤمن بالنيابة العامّة إلى درجة إقامة الدولة في عصر الغيبة، ولذا رفض التوجّه إلى إيران، بالرغم من إلحاح سلاطينها عليه وتعظيمهم له. وقد عارض الشيخ الكركيّ في حِلِّيّة الخراج، وكتب في تحريمه *شرح الإرشاد*، ولم يكن يرى جواز الجهاد بغير إذن الإمام الخاصّ في عصر الغيبة.

وبالرغم من أنّ الشيخ بهاء الدين العامليّ، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد (٩٥٣ ـ ١٠٣١هـ) قد أصبح شيخ الإسلام في أصفهان زمان الشاه عبّاس الكبير، إلّا أنّه لم يكن يعتقد بشرعية الدولة، وبصلاحية الفقيه لتطبيق الحدود في عصر الغيبة بصورة مطلقة، بحيث تؤدّي إلى الجرح أو القتل[٣٢].

وهكذا كان الشيخ محمّد باقر المجلسيّ (١٠٣٧ ـ ١١١١هـ) الّذي أصبح في مطلع القرن الثاني عشر الهجريّ شيخَ الإسلام بدار السلطنة الصفوية أصفهان، ورئيساً فيها بالرئاستين، الدينية والدنيوية، وإماماً في الجمعة والجماعة، وأرجع السلطان الشاه سليمان أمور المسلمين وأحكام الشرع إليه، ولكنّه لم يتخلَّ نهائياً عن نظرية التقيّة والانتظار، ولم يتصدَّ لبعض الأبواب المجمّدة في عصر الغيبة، كالجهاد مثلاً.

وبعد حوالى قرن من إقامة الدولة الصفوية، والتحالف بين الفقهاء والملوك، تراجع السيّد محمّد علي الطباطبائيّ (ـ ١٠٠٩هـ) عن نظرية النيابة العامّة، وشكّك في ثبوتها، ولم يتحدّث عنها إلّا في باب الخمس على تردّد[٣٣].

ومع أن السبزواريّ (١٠١٨ ـ ١٠٩٠هـ) اعتبر الفقيه نائباً عامّاً عن الإمام المهديّ، إلّا أنّه تردّد بين إعطائه سهم الإمام من الخمس، وبين حفظه إلى يوم ظهوره، ونقل قول

---

(٣٢) بهاء الدين العاملي، *جوامع عباسي*، ص ١٦٢.

(٣٣) محمد علي الطباطبائي، *مدارك الاحكام*، ص ٣٤٥.

المشهور باستحباب حمل الزكاة إلى الفقيه في زمان الغيبة كما في **ذخيرة العباد**[٣٤] و **كفاية الأحكام**[٣٥]، وهذا ما يدلّ على أن نظريّته في النيابة العامّة كانت مقتصرة على الخمس والزكاة، ولا تشمل سائر الأبواب الحيوية السياسية، بالرغم من شعوره بالحاجة الماسّة لتنصيب ملوك لإدارة الشؤون العامّة في عصر الغيبة.

وكان الفكر السياسيّ، في القرن الثالث عشر الهجريّ، يتذبذب بين نظريّتي الانتظار، والنيابة العامّة، ولذا فقد قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ـ ١٢٢٧هـ) بنيابة الفقيه العامّة عن الإمام المهديّ في إقامة الحدود والتعزيرات، وأجاز له إقامتها في زمان الغيبة، وأوجب على جميع المكلّفين تقويته ومساعدته، ومنع المتغلّب عليه مع الإمكان، وأمر بتولّي المجتهد لسهم الإمام من الخمس في حال الغيبة، وقال باستحباب نقل الزكاة إليه، وقام بإعطاء الشاه القاجاريّ، فتح علي، إجازة للحكم باسمه باعتباره نائباً عن الإمام، ولكنّه اشترط إذن الإمام أو نائبه الخاصّ في الجهاد، وحرّم إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

وكذلك فعل الشيخ محمّد حسن النجفيّ (ـ ١٢٦٦هـ) في **جواهر الكلام**، حيث وسّع نظرية النيابة العامة إلى درجة قريبة من الإمامة، وقال: «إنّ المراد من قولهم: إنّي قد جعلته عليكم حاكماً، ونحو ذلك، تفويضهم (ع) لهم، (النواب العامّين)، في ذلك»[٣٦].

وقال بصراحة: «إنّ إطلاق أدلّة حكومته، خصوصاً رواية النصب الّتي وردت عن صاحب الأمر (ع) يصيّره من أولي الأمر، الّذين أوجب اللّه علينا طاعتهم، نعم من المعلوم اختصاصه في كلّ ما له من الشرع مدخلية حكماً أو موضوعاً، ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعية يدفعها معلومية تولّيه كثير من الأمور الّتي لا ترجع إلى الأحكام كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين. ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الّذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية»[٣٧].

وأوجب دفع الزكاة إلى الفقيه لو طلبها في عصر الغيبة «لأنّه نائب الإمام، كالساعي، بل

---

(٣٤) السبزواري، **ذخيرة العباد**، ص ٤٦٥.

(٣٥) السبزواري، **كفاية الأحكام**، ص ٤٠.

(٣٦) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، (كتاب القضاء) ٣٩٧.

(٣٧) **المصدر نفسه**، ج ١٥، ص ٤٢٢ و ٤٢٥.

أقوى منه لنيابته عنه في جميع ما كان للإمام، والساعي إنّما هو وكيل للإمام في عمل مخصوص». كما أرجع الخمس في زمان الغيبة إلى «من إليه الحكم بحقّ النيابة الّتي جعلها الشارع خاصّة في أمثال ذلك»[38].

ولكنّ صاحب **الجواهر** استثنى مسألة الجهاد، وإقامة الدولة في عصر الغيبة، وأكّد «عدم إذن الأئمّة بها، وببعض الأمور الّتي يعلمون عدم حاجة الشيعة إليها في عصر الغيبة، لأنّها تحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك، ممّا يعلمون قصور اليد عنها في عصر الغيبة». وربط بين إمكانية تحقّق ذلك، وبين حتمية ظهور الإمام المهدي وقيام دولة الحقّ[39].

ومن الواضح أنّه كان يبني موقفه في تحديد نظرية النيابة العامّة على أرضية التقيّة والانتظار، وفلسفة غيبة الإمام المهديّ، بسبب الخوف وعدم استطاعة القيام، وحتمية الظهور عند زوال أسباب الغيبة، وهذا ما دفعه إلى الاستنتاج، من استمرار الغيبة وعدم ظهور الإمام، استمرار عوامل العجز والضعف عن إقامة دولة الحقّ، وقصور اليد عنها في عصر الغيبة، وإلّا لظهر الإمام المهديّ الغائب. ومن هنا فإنّه لم يكن يجد مجالاً للقول بالنيابة العامّة السياسية والحلول محلّ الإمام.

ومنذ ذلك الحين، وإلى اليوم، ظلّ العلماء يتأرجحون بين نظرية الانتظار والنيابة العامّة، ويمارسون أدواراً اجتماعية وشبه سياسية، فيما عرف باسم المرجعية الدينية الّتي لا تصل إلى مستوى الولاية العامّة. وربّما كان السّيد كاظم اليزديّ (ـ ١٣٣٧هـ/١٩١٩م) أفضل نموذج للمرجعية الدينية الّتي تكتفي بإصدار الأحكام الشرعية، والقيام ببعض الأعمال الاجتماعية، حيث أكّد اليزديّ في **العروة الوثقى** على نظرية النيابة العامّة، ولكن في مجال الخمسّ فقط، فقال: «النصف من الخمس الّذي للإمام (عليه السلام) أمره في زمان الغيبة راجع إلى نائبه، وهو المجتهد الجامع للشرائط، فلا بدّ من الإيصال إليه أو الدفع إلى المستحقّين بإذْنه. وأمّا النصف الآخر الّذي للأصناف الثلاثة، فيجوز للمالك دفعه إليهم بنفسه، لكنّ الأحوط فيه أيضاً الدفع إلى المجتهد أو بإذْنه، لأنّه أعرف بمواقعه والمرجّحات الّتي ينبغي ملاحظتها»[40].

---

(٣٨) **المصدر نفسه**، ص ١٧٣.

(٣٩) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، (القضاء)، ص ٣٩٧.

(٤٠) كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج ٢، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

ولكنّ اليزديّ لم يتحدّث عن الحدود، أو الجهاد، أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، أو صلاة الجمعة، أو إقامة الدولة، وما شابه من الأمور السياسية الحيوية، ويبدو أنّه لم يكن يعتقد بجواز قيام الفقيه بها نيابة عن الإمام المهديّ في «عصر الغيبة».

■

المبحث الرابع

الحركة الإخبارية

أدىّ قيام الدولة الصفوية، في القرن العاشر الهجريّ، وتطوير نظرية النيابة العامّة للفقهاء إلى نظرية سياسية على يدي المحقّق الكركيّ الذي فتح الباب أمام الفقهاء الشيعة لمنح الملوك الصفويّين، ومن ثمّ القاجاريّين، في إيران إجازة شرعية والحكم بالوكالة عن نائب الإمام المهديّ، الفقيه العادل ـ أدّى ذلك إلى حدوث انشقاق عميق وعنيف في المجتمع الشيعيّ الإماميّ الإثني عشريّ، وهو ما عرف بالصراع الإخباري ـ الأصولي، الّذي امتدّ عدة قرون.

لم يكن هذا الصراع يدور حول أمر جزئيّ بسيط إنّما كان يتعلّق بأمر أساسيّ، يدخل في موضوع الهوية العقائدية. وكان في حقيقته صراعاً بين المحافظين والمجدّدين. بين الخطّ الإماميّ المتمسّك بنظرية الانتظار بالتحديد، وبين الخطّ الشيعيّ المتحرّر من شروط الإمامة المتصلّبة، كالعصمة والنصّ، والمتحرّر من نظرية الانتظار.

كان الفكر الإمامي يعطي للإمام مهمّتين رئيسيتين هما:

١) التشريع في المسائل الحادثة الّتي لا توجد في القرآن الكريم أو السنّة النبوية المطهّرة، ويرفض اللجوء إلى الاجتهاد الّذي يعتبره نوعاً من الظنّ غير الجائز في الدين... ويشترط الحصول على العلم، ويقول: إنّ الإمام المعصوم يحصل عليه من اللّه مباشرة بطريقة أو بأخرى.

٢) تنفيذ الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكام الدين، وقيادة المسلمين.

وكان الفكر الإماميّ يحصر مهمّة الإمامة في الأئمّة المعصومين المعيّنين من قِبل اللّه، ولا يجيز لأيّ شخص غيرهم أن يقوم بشيء من ذلك. ولذا فقد كان من الطبيعيّ والضروريّ أن يؤدّي الفكرُ الإماميُّ إلى حتمية افتراض وجود الإمام الثاني عشر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، والقول بانتظاره، وتحريم العمل السياسيّ في عصر الغيبة.

ومن هنا قال الشيخ محمّد بن أبي زينب النعمانيّ: «إنّ أمر الوصية والإمامة بعهد من اللّه تعالى وباختياره، لا من خلقه ولا باختيارهم، فمَن اختار غير مختار اللّه وخالف أمر اللّه سبحانه، وَرَدَ مورد الظالمين والمنافقين الحالّين في ناره»[41].

وقال الشيخ عبد الرحمن بن قبّة: «إن الخلافة والإمامة لا بدّ أن تثبت بالنصّ في كلّ زمان... لأن النصّ إن وجب في زمن وجب في كلّ زمان، لأنّ العلل الموجبة له موجودة أبداً»[42].

وقال الشيخ محمّد بن عليّ الصدّوق في *الاعتقادات*: «لا قائم غير المهديّ وإن طالت الغيبة بعمر الدنيا، لأنّ النبيّ أشار إلى اسمه ونسبه وبشّر به»[43]. وقال في الباب التاسع والثلاثين: «التقيّة واجبة وتركها لا يجوز حتّى خروج القائم، ومن يتركها قبل خروج القائم فإنّه خارج من دين الإمامية، ومخالف للّه والرسول والأئمّة». وقال في *الهداية*: «التقيّة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه... وهي واجبة لا يجوز تركها إلى أن يخرج القائم، فمن تركها فقد دخل في نهي اللّه ونهي رسوله والأئمّة... ويجب الاعتقاد أنّ حجّة اللّه في أرضه وخليفته على عباده في زماننا هذا هو القائم المنتظر ابن الحسن... ويجب أن يعتقد أنه لا يجوز أن يكون القائم غيره، بقي في غيبته ما بقي، ولو بقي عمر الدنيا لم يكن القائم غيره»[44].

ومن يطّلع على الفكر الكلاميّ الفلسفيّ للمفيد، والمرتضى، والطوسيّ، والعلّامة الحلّيّ، وغيرهم... يجد بوضوح موقف الرفض التامّ لقيام أيّة سلطة بعيداً عن قيادة الإمام المعصوم.

وعندما اضطرّ بعض العلماء، في القرن الخامس الهجريّ، كالمفيد والمرتضى والطوسي، إلى فتح باب الاجتهاد في عصر الغيبة، اعتبر الإخباريون أو الإماميون القدماء اللجوء إلى الاجتهاد خروجاً عن الخطّ الإمامي لأنّه يهدم ركناً رئيسياً من أركان نظرية الإمامة الّتي تشترط العلم الإلهي في أحكام الدين، وتحصر عملية التشريع والإفتاء في الإمام المعصوم العالم من اللّه.

---

(٤١) النعماني، *الغيبة*، ص ٥٧.

(٤٢) الصدّوق، *اكمال الدين*، ص ١٢٤.

(٤٣) الصدّوق، *الاعتقادات*، الباب ٣٥.

(٤٤) الصدّوق، *الهداية*، ص ٤٧.

وقد عادت الحركة الإخبارية، في منتصف أيام الدولة الصفوية، على يدي الشيخ محمّد أمين الأسترابادي، (توفّي سنة ١٠٣٦هـ)، لتدعو إلى التمسّك الشديد بالأخبار، ورفض التطوّرات الّتي تمّت تحت ظلّ العقل والأصول، ومن هنا فقد كانت ترفض عملية الاجتهاد والمجتهدين، وتعتبر ذلك بدعةً في الدين، وترفض تقسيم الأمّة إلى مجتهدين ومقلّدين، وكانت بالتالي ترفض الاعتراف بأيّة ولاية للفقهاء الّذين تعتبرهم منحرفين عن خطّ أخبار أهل البيت (ع)، كما ترفض عملية التقليد ولا تجيزه إلّا للأئمّة المعصومين[٤٥].

وقد شنّ الميرزا محمّد أمين الأسترابادي في **الفوائد المدنية**، (ص ٤٠)، حملة شعواء على أنصار المدرسة الاجتهادية الأصولية الّتي راجت في الدولة الصفوية وقال: «تلك الروايات» ذكرها قدماءُ أصحابنا الإخباريّين، كالشيخين الأعلمين الصدّوقين، والإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني، كما صرح به في أوائل كتاب **الكافي** وكما نطق به في باب «حرمة الاجتهاد والتقليد» وفي وجوب التمسّك بروايات العترة الطاهرة (ع) المسطورة في تلك الكتب المؤلفة بأمرهم.

وقال: «الصواب عندي مذهب قدمائنا الإخباريّين وطريقتهم... أمّا مذهبهم فهو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قِبله تعالى، حتّى أرش الخدش، وإنّ كثيراً ممّا جاء به (ص) من الأحكام، وما يتعلّق بكتاب اللّه أو سنّة نبيه (ص)، من نسخ أو تقييد وتخصيص وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة (ع) وإنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية، وإنّه لا سبيل لنا فيما نعلمه من الأحكام النظرية الشرعية، أصليةً كانت أو فرعيةً، إلّا السماع من الصادقَيْن (عليهما السلام) وإنّه يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب اللّه ولا ظواهر السنن النبوية، ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم السلام) بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما.

«وإن المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على اللّه وافترى، وإن أصابه لم يؤجر، وإنّه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلّا بقطع ويقين، ومع فقده يجب التوقّف، وإنّ اليقين المعتبر فيهما قسمان، يقين متعلّق بأنّ هذا حكم اللّه في الواقع، ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن معصوم، فإنهم (عليهم السلام) جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم (عليه السلام)

---

(٤٥) حامد الكار، *نقش روحانيت بيشرو در جنبش مشروطيت*، ص ٥٠.

وإن كان وروده في الواقع من باب التقيّة ولم يحصل لنا منه ظنّ بما هو حكم اللّه تعالى في الواقع، والمقدّمة الثانية متواترة معنىً عنهم»[٤٦].

وعندما قام العلماء المتأخّرون، كالمحقّق الكركيّ، بالقول بنظرية النيابة العامّة السياسية اعتبر الإخباريون، أو بالأحرى الإماميون، العملَ السياسيَّ وإقامةَ الدولة وممارسةَ مهامّها اغتصاباً لسلطات وصلاحيات الإمام المعصوم، وتهديماً للركن الثاني الأساسي من أركان نظرية الإمامة الإلهية وهو التنفيذ.

لقد كانت معارضة الإخباريّين مرتكزة على قاعدة نظرية الإمامة الّتي تحرّم التشريع والتنفيذ خارج دائرة الإمام المعصوم، وكان الإخباريون يعتبرون المجتهدين وأصحاب نظرية النيابة العامّة أو ولاية الفقيه خارجين من دين الإمامة حسبما يقول الشيخ الصدّوق.

وقد استعرضنا، في فصل ماض، بعضَ أقوال الإخباريين الرافضين للتطوّر السياسي الّذي حصل مع قيام الدولة الصفوية، على قاعدة الالتزام بنظرية الإمامة، حيث قال الفاضل الهنديّ: «الإمامة، (في صلاة الجمعة)، من مناصب الإمام، فلا يتصرّف فيه أحد، ولا ينوب منابه فيه إلّا بإذنه، ضرورة من الدين والعقل والإجماع». ومن المفيد هنا استعادة رأي الميرزا محمّد تقيّ الأصفهانيّ، (توفّي ١٣٤٨هـ)، الرافض لأيّة محاولة سياسية من قبل الفقهاء لـ«اغتصاب» منصب الإمامة، حيث يقول في *مكيال المكارم في فوائد الدعاء للقائم*: «لا يجوز مبايعة غير النبيّ والإمام... إذ لو بايع غيره جعل له شريكاً في المنصب الّذي اختصّه اللّه تعالى به، ونازع اللّه في خيرته وسلطانه، قال تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّه ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم﴾ (الأحزاب ٣٣: ٣٦). وقد ورد في تفسير قوله تعالى ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الّذين من قبلك لئن أشركت لَيَحْبَطَنَّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين﴾ (الزمر ٣٩: ٦٥) روايات بأنّ المراد: لئن أشركت في الولاية غير عليّ.

«وقد تبيّن من ذكرنا عدم جواز مبايعة أحد من الناس من العلماء وغيرهم، لا بالاستقلال ولا بعنوان نيابتهم عن الإمام في زمن الغيبة، لما قدّمناه آنفاً من أنّ ذلك من خصائصه ولوازم رياسته العامّة وولايته المطلقة وسلطنته الكلّية، فإنّ بيعته بيعة اللّه»[٤٧].

وأضاف: «ويدلّ على عدم جوازه مضافاً إلى ما عرفت من كونه من خصائص الإمام،

---

(٤٦) محمد أمين الاسترابادي، *الفوائد المدنية*، ص ٤٧ - ٤٨.

(٤٧) محمد تقي الأصفهاني، *مكيال المكارم*، ج ٢، ص ٢٣٨.

وكون أمور الشرع توقيفية، ما رُوي في البحار[٤٨] ومرآة الأنوار عن المفضّل بن عمر عن الصادق (ع) أنه قال: يا مفضّل كلّ بيعة قبل ظهور القائم فبيعة كفر ونفاق وخديعة، لعن اللّه المبايع والمبايَع له. وهذا كما ترى صريح في عدم جواز مبايعة غير الإمام من غير فرق بين كون المبايَع له فقيهاً أو غير فقيه، ومن غير فرق بين أن تكون البيعة لنفسه أو بعنوان النيابة عن الإمام»[٤٩].

وقال الأصفهانيّ: «ويؤيّد ما ذكرنا من كون المبايعة بالمعنى المذكور من خصائص الإمام ولوازم رياسته العامّة وولايته المطلقة، وعدم جوازه لغيره، أمور:

«منها أنّه لم يعهد ولم ينقل في زمان أحد من الأئمّة تداول المبايعة بين أصحابهم.

«ومنها أنه لم يرد منهم (ع) إذنٌ في مبايعة غيرهم من أصحابهم بنيابتهم.

«ومنها عدم معهودية ذلك في ألسنة العلماء ولا في كتبهم، ولم ينقل في آدابهم وأحوالهم وأفعالهم، بل لم يكن معهوداً في سائر المؤمنين من زمن الأئمّة إلى زماننا، أن يبايعوا أحداً بعنوان أن بيعته بيعة الإمام.

«ومنها ما تقدّم من المجلسيّ في البحار، بعد ذكر دعاء تجديد العهد والبيعة، في زمان الغيبة أنه قال: «وجدت في بعض الكتب القديمة بعد ذلك: ويصفّق بيده اليمنى على اليسرى، فانظر كيف جوّز أن يصفّق بيده على يده، ولم يجوّز مصافقة الغير»[٥٠].

واستنتج الأصفهانيّ صاحب مكيال المكارم: «أقول: فمن جميع ما ذكرناه وغيره يحصل الجزم بأنّ المبايعة من خصائص النبيّ والإمام، ولا يجوز لأحد التصدّي لذلك إلّا من جعله النبيّ أو الإمام نائباً له في ذلك.

«فإن قلتَ: بناءً على القول بثبوت الولاية العامّة للفقيه يمكن أن يقال بأنّ الفقهاء خلفاء الإمام ونوّابه، فيجوز لهم أخذ البيعة من الناس نيابةً عن الإمام ويجوز للناس مبايعتهم.

«قلتُ: أمّا أوّلاً، فالولاية العامّة غير ثابتة للفقيه، وأمّا ثانياً، فإنّما هي فيما لم يكن مختصّاً بالنبيّ والإمام، وقد ظهر من الروايات، دليلاً وتأييداً، اختصاصُ المبايعة بهما، فليس

---

(٤٨) المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٨.

(٤٩) الأصفهاني، مكيال المكارم، ص ٢٣٩.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ١١١، باب ٧ من الطبعة الحديثة.

للنائب العامّ نيابةً في هذا المقام. وهذا نظير الجهاد حيث إنّه لا يجوز إلّا في زمان حضور الإمام وبإذْنه، أمّا في مثل زماننا هذا فجواز المبايعة على وجه المصافقة ممّا لا دليل له، فهي من البدع المحرّمة الّتي توجب اللعنة والندامة»[٥١].

وقد انتشرت الحركة الإخبارية في القرن الثاني عشر الهجري، وكان على رأسها الملّا إسماعيل الخواجوئي الأصفهانيّ (ـ ١١٩٧هـ) والشيخ يوسف البحرانيّ (ـ ١١٨٦هـ) والشيخ محمّد رفيع الكيلانيّ وآقا محمّد بيدآبادي (ـ ١١٩٧).

وقد تصدّى لها السّيد محمّد باقر البهبانيّ (١١١٧ ـ ١٢٠٨هـ) الّذي كان يدرّس في كربلاء في العراق، وأفتى بكفر الإخباريين، وسجّل انتصاراً كبيراً للمدرسة الأصولية الّتي استمرّت في تلاميذه.

وعندما قامت الدولة القاجارية في إيران، في مطلع القرن الثالث عشر الهجريّ، وجاء فتح عليّ شاه، تأرجحت الدولة الشيعية بين علماء المدرسة الأصولية بزعامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ـ ١٢٢٨هـ)، والسّيد محمّد المجاهد (ـ ١٢٤٢هـ) وعلماء المدرسة الإخبارية بزعامة الميرزا جمال الدين محمّد الإخباريّ (ـ ١٢٣٢هـ)، والشيخ أحمد زين الدين الأحسائيّ (ـ ١٢٤١هـ).

وقد استغلّ الميرزا محمّد الإخباريّ ضعف الشاه القاجاريّ، فتح عليّ، في صراعه مع الروس الّذين كانوا يجتاحون شمال إيران في تلك الأيام، فتعهّد له بأن يأتي له برأس قائد الجيوش الروسية سيسيانيف خلال أربعين يوماً، بصورة غيبية، بشرط أن يعلن المذهب الإخباريّ مذهباً رسمياً للدولة القاجارية، ويلغي المذهب الأصوليّ، فوافق الشاه، ووفى الميرزا بوعده، فدخل على الشاه ذات يوم وهو يحمل رأس القائد الروسيّ، الّذي كان حاكمُ لنكران، وهو أحد أتباع الميرزا، قد اقتطعه بعد أن خلا بالقائد الروسيّ، ولكنّ الشاه خاف على مُلكه وشعر أنّ من الصعب تغيير مذهب الناس في بدء ملك العائلة القاجارية، فأعطاه أموالاً وسفّره إلى العراق[٥٢].

وكان الوعد الّذي أعطاه الشاه فتح عليّ للميرزا محمد الإخباريّ، بمناصرة مذهبه، قد أثار المرجع الأصوليّ في النجف الأشرف، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فسارع إلى تأليف

---

(٥١) الأصفهاني، *مكيال المكارم*، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٥٢) التنكابني، *قصص العلماء*، ص ١٧٩.

كتابه الّذي اشتهر باسمه *كشف الغطاء عن معايب ميرزا محمد عدوّ العلماء* وأهداه إلى الشاه القاجاريّ، وأجاز له أن يحكم بالوكالة عنه باعتباره «نائباً عاماً» عن الإمام المهديّ. إلّا أنّ ميول الشاه فتح عليّ إلى الإخباريين لم تنقطع بتسفير الميرزا الإخباريّ إلى العراق، فقد أقام رابطة أخرى أقوى مع الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي، واستدعاه إلى طهران، وكتب له رسالة يشير فيها إلى أنّه يعتقد بوجوب طاعة الشيخ وحرمة مخالفته، ويعتذر من استدعائه[٥٣].

وهذا ما دفع الشيخ كاشف الغطاء إلى أن يبادر إلى السفر إلى طهران، والدخول على الشاه لتوثيق العلاقة معه، والمحافظة على ارتباطه بنظرية النيابة العامّة الّتي كان يرفضها الإخباريون، ولكنّ الشاه رفض استقبال كاشف الغطاء، كما رفض أن يزوره الشيخ في قصره، ولم يجد الشيخ بدّاً من اقتحام القصر فاضطرّ الشاه لاستقباله مكرهاً[٥٤].

ومن حسن حظّ الأصوليين، أنّ الشيخ أحمد الأحسائيّ لم يوافق على الإقامة في طهران داعماً للشاه، نظراً للهوّة السحيقة بين هذا الأخير وبين الرعية، ومع ذلك فإنّ الشاه القاجاريّ ظلّ يمدّ الشيخ الأحسائي بأموال كثيرة ويحاول أن يقوّي من شعبيته[٥٥].

ونتيجةً لذلك الصراع بين الأصوليين والإخباريين، للهيمنة على الدولة القاجارية وكسب ولائها، فقد أصدر عددٌ من العلماء الأصوليين، كالشيخ محمّد تقيّ البرغانيّ، والملّا آقا دربندي، وإبراهيم بن سيّد محمّد باقر، والميرزا أحمد المجتهد، فتاوى بتكفير الشيخ الأحسائيّ، بسبب بعض نظرياته العقائدية حول المعاد والأئمّة (ع). وقد تبعهم أكثر فقهاء العصر الأصوليين[٥٦].

ويقال إن الشيخ الأحسائيّ الّذي كان يرفض الاجتهاد كان يدّعي العلم عن طريق المكاشفة والشهود، ويقال إنه ادّعى أنّه شاهد في المنام الأئمّة الإثني عشر مجتمعين، فتعلّق بأذيال الإمام الحسن (ع) وسأله أن يعلّمه شيئاً يحلّ به المشاكل الّتي تعترضه، والأمور الغامضة الّتي يجهلها ويرى أحد الأئمّة في المنام وقت ما يشاء حتّى يسأله فيجيبه ـ بناءً على الحديث الّذي يقول «من رآنا فقد رآنا» ـ فعلّمه الإمام أبياتاً من الشعر، لكنّه نسيها عندما استيقظ،

---

(٥٣) حامد الكار، *نقش روحانيت*، ص ٩٥.

(٥٤) التنكابني، *قصص العلماء*، ١٩١؛ كذلك: حامد الكار، *نقش روحانيت*، ص ٨١.

(٥٥) حامد الكار، *نقش روحانيت*، ص ٩٦.

(٥٦) *المصدر نفسه*، ص ٤٨.

وتأسّف لذلك، ثمّ شاهد المنظر في الليلة التالية وحفظ الأشعار... وكان يقرأها كلّما أراد أن يشاهد أحد الأئمّة ويجالسه ويسائله، ويحلّ عبره المشاكل والغوامض[٥٧].

وإذا صحّت هذه الرواية، فإنّها تدلّ على محاولة الشيخ الأحسائيّ الإخباريّ فتحَ نافذة مباشرة على الأئمّة المعصومين لإنتاج بديل عن الاجتهاد، وعن نظرية النيابة العامّة الّتي كان قد تعلّق بها بعضُ الأصوليّين، واختلاق نظرية جديدة أقوى تأثيراً وأوضح في إقامة العلاقة مع الأئمّة، وملء الفراغ القياديّ في عصر الغيبة.

ومع سقوط الشيخ أحمد زين الدين الأحسائيّ، نتيجة لتكفير العلماء له، وعجزه عن تشكيل بديل عن نظرية النيابة العامّة، كان على الشاه القاجاريّ أن يبحث له عن غطاء شرعيّ لدولته الجديدة، في ظلّ التحريم الّذي تقول به نظرية التقيّة والانتظار، ولذا كان يعلن الإخلاص والمحبّة لمرجع ذلك الزمان الّذي أعقب الشيخ كاشف الغطاء، وهو السّيد محمّد المجاهد، ويدّعي الطاعة له في جميع الأمور[٥٨].

ولكنّ دعواه تلك لم تكن تتمتّع بأيّ دليل، وكان الشكّ يدور حولها، وقد تجلّى ذلك عندما أعلن السّيدُ المجاهدُ الجهادَ على الروس، بعد احتلالهم لأجزاء من آذربيجان، وقاد الحرب بنفسه، ووجد الشاه فتح عليّ نفسه مجبراً على مسايرة المرجع الدينيّ في الدفاع عن إيران، ولكن عندما انهزم الجيش الإيرانيّ في تلك الحرب انقلب عليه الشاه وألقى باللوم عليه، وأخذ أعوانه يستهزئون به، فمات في طريق العودة في قزوين سنة ١٢٤٢هـ[٥٩].

التحوّل نحو الصوفية وعندما تولّى الشاه محمّد بن فتح عليّ قاجار السلطةَ بعد أبيه، ابتعد عن عامّة العلماء الإخباريين والأصوليين، ولم «يقلّد» واحداً منهم، حسبما كان متعارفاً في ذلك الحين، واتّجه نحو الصوفية الّذين كانوا يعتقدون أنّهم ممثّلو الشيعة الواقعيّين، وأنّهم مرتبطون بعلم الأئمّة اللدنيّ، ويمثّلون الجانب الباطنيّ من الحقائق الصوفية، ويشكّكون في فتاوى العلماء المتناقضة، ويقولون: «إنّ الإسلام كامل ولا يحتاج إلى العلماء، وإذا لم يكن كذلك فإنّه يعني أن اللّه يحتاج إلى مساعد، أو أنّ النبيّ غفل عن

---

(٥٧) *المصدر نفسه*، ص ٣٦.

(٥٨) التنكابني، *قصص العلماء*، ص ١٢٨.

(٥٩) *المصدر نفسه*.

نشره وتبيانه، وهذا يدلّ على عدم الإيمان باللّه والرسول»؛ ويرفضون، بناء على ذلك، أيّ تدخّل من العلماء في الأمور «الدنيوية» ويعتبرون ذلك خطراً على الدين.

ولهذا عيّن الشاه محمّد أستاذه الحاجي ميرزا آقاسي الصوفيّ وزيراً له، وكان يعتقد بأنه «قطب الشريعة والطريقة الإلهية، وأنه على علاقة دائمة ومباشرة مع اللّه، وأنّه موجود خارق للعادة»، وكان ينظر إليه بمثابة المرجع[٦٠].

وكان يزور، بتأثير أستاذه الحاجي، بقاع فريد الدين العطّار والشيخ محمود الشبستريّ، كما كان يزور المزارات الصوفية في كرمان ونائين وبسطام، وأوقف أراضي كثيرة لمقبرة الشاه نعمت اللّه وليّ في ماهان، وأوكل إلى الصوفية الوظائف الحكومية والمهمّات الرسمية.

وقد كان الشاه محمّد يدعم أيضاً الشيخ الإخباريّ أحمد زين الدين الأحسائيّ، الّذي لم تكن أحاديثه عن الكشف والإلهام، ودعواه بعدم احتياجه لعلم الرجال لمعرفة الأحاديث الصحيحة من الكاذبة، بعيدةً عن أجواء الصوفية وآرائهم وشطحاتهم.

الشيخية ونظرية الركن الرابع ونتيجةً لذلك التفاعل بين الصوفية والإخبارية، آراء الأحسائيّ بالخصوص، ولدت حركة جديدة قادها الشيخ محمّد كريم خان قاجار، أحد أركان العائلة الحاكمة القاجارية، وتلميذ السّيد كاظم الرشتيّ تلميذ الشيخ الأحسائيّ، والّذي كان يدّعي الاجتهاد ويمارس الإفتاء ويسيطر على كرمان، وكانت تلك الحركة تعرف بالشيخية أو الكشفية أو الناطقية، وهي تقول بضرورة وجود الركن الرابع بالإضافة إلى ثلاثية وجود: اللّه والرسول والإمام وإنّ الركن الرابع هو الحاج محمّد كريم خان[٦١].

وكانت هذه الحركة توجب اتّباع شخص واحد في كلّ زمان يُطلق عليه «الشيعيّ الخالص» وتزعُم أنّه «مرآة صفات الإمام» وأنّ معرفة ذلك الشخص هي الركن الرابع للإيمان[٦٢].

ويقول الدكتور إسماعيل نوري علاء: «إنّ نظرية الركن الرابع أبدعها الشيخ أحمد

---

(٦٠) حامد الكار، *نقش روحانيت*، ١٥٣ و ١٦٦.

(٦١) التنكابني، *قصص العلماء*، ص ٦٤.

(٦٢) الأصفهاني، *مكيال المكارم*، ج ٢، ص ٣٦٢.

الأحسائيّ في عهد فتح عليّ شاه القاجاريّ، بدعوى استمرارية الفيض واللطف الإلهيّ في عهد الغيبة، وواصل تلميذه السّيد كاظم الرشتيّ تطوير النظرية»[٦٣].

وقد كانت هذه الحركة تجمع، إلى تلك النظريات، نظرية النيابة العامّة أيضاً. وقد سمّيت بالكشفية نسبة إلى الكشف والإلهام الّذي كان يدّعيه الشيخ أحمد الأحسائيّ، وسمّيت بالناطقية، لأنّها كانت تقول بضرورة نطق واحد من الفقهاء في كلّ عصر، هو الشيخ أو الركن الرابع، وعدم قيام كلّ الفقهاء بالنطق معاً، كما لا يجوز للأئمّة المعصومين النطق جميعاً في وقت واحد، وضرورة قيام واحد منهم بالنطق والتصدّي للإمامة.

ويبدو أنّ هذه النظرية المتأثّرة بالحركة الإخبارية، كانت تحاول تطوير نظرية النيابة العامّة الّتي أخذ يمارسها كلُّ فقيه أو متفقّه، حسبما يشاء، ومن دون تنسيق مع بقية الفقهاء، وأنّها كانت تحاول حصر الجانب السياسيّ في شخص واحد وتحريم القيادة إلّا له.

الحركة البابية وقد تطوّرت الحركة الشيخية الإخباريّة وتشعّبت إلى فرقة جديدة أخرى هي البابية الّتي قادها زميلٌ لمحمّد كريم خان، وتلميذٌ للسّيد كاظم الرشتيّ، هو المير عليّ محمد الشيرازي، حيث أخذ هذا يدّعي أنّه نائب الإمام المهديّ المنتظر محمّد بن الحسن العسكريّ الخاصّ وأنّه باب إمام الزمان.

وقد كتب «الباب» عليّ محمّد الشيرازيّ رسالةً إلى الشاه محمّد بن فتح عليّ لينال تأييده، خصوصاً وأنّه كان يعيش أزمة مع العلماء الأصوليّين، وقد تبعه معظم أتباع الحركة الشيخية في شيراز ومازندران ومشهد وزنجان وتبريز، وعموم إيران، لأنّ انتظار الإمام المهديّ كان أحد مفاهيم الشيخية والشيعة الإثني عشرية عموماً، فتطوّرت فكرتهم إلى البابية.

وكان الشيخية يعتقدون أن «الإمام المهديّ الغائب منذ أكثر من ألف عام يعيش في جسم هورقليائيّ، وهو جسم لطيف بين المادّة والروح، كالبرزخ أو الحدّ الفاصل بين العالم المحسوس وعالم الغيب الواقع في الإقليم الثاني وفوق فلك أطلس»، كما يقول الشيخ أحمد الأحسائيّ[٦٤].

---

(٦٣) جامعة شناسي تشيع اثني عشري، ص ٥٤.

(٦٤) حامد الكار، نقش روحانيت، ١٩٤ - ٢١٤.

وكانت الحركة البابية تلتقي مع الشيخية في نظرية الركن الرابع ونظرية الشيعيّ الكامل، وهو الواسطة بين الأمّة والإمام[٦٥].

ولكنّ الحركة الشيخية الّتي رأت في البابية منافساً خطراً لها وعليها، اضطرّت إلى محاربتها، وأصدر الحاجي محمّد كريم خان فتوى بكفر الباب وكفّر أتباعه، وألّف رسالة في كفر البابية، وقدّمها لناصر الدين شاه القاجاريّ.

وقد تطوّرت الحركة البابية بعد ذلك، فادّعى عليّ محمد الشيرازيّ أنّه المهديّ المنتظر منذ ألف سنة، وذلك بناءً على نظرية الشيخ الأحسائيّ بحياة المهديّ في الجسم الهورقليائيّ اللطيف، وحلوله في جسم الباب.

وبالرغم ممّا يقال من وجود أصابع أجنبية في تأليف هذه الحركة الخطيرة، فإنّ ممّا يلاحظ، تعامُلها مع الهمّ الشيعيّ الكبير في عصر الغيبة، ألا وهو موضوع القيادة السياسية في ظلّ انتظار الإمام المهديّ، ومحاولة تكوين بديل عن حالة التقيّة والانتظار، باختلاق أسطورة النيابة الخاصّة أو ادّعاء المهدوية، من أجل ضرب الخطّ المنافس الّذي كان يتمثّل في العلماء الأصوليّين الّذين كانوا يؤمنون بنظرية النيابة العامّة عن الإمام المهديّ، في عصر الغيبة، والالتفاف عليهم، ولذلك فقد شنّ العلماء الأصوليون حملة كبرى ضدّ الباب والحركة البابية، واتّهموها بالكفر، ومخالفة الشرع المقدّس، وطالبوا بإعدام الباب وقد نجحوا في مطلبهم هذا، وتمّ إعدام الباب في ٢٧ شعبان ١٢٦٦هـ/١٨٥٠م في تبريز[٦٦].

«بقعة صاحب الزمان» في تبريز ومن الجدير بالذكر أنّ انتصار العلماء الأصوليّين على الحركة البابية وإعدام زعيمها في تبريز قد أثار موجة من الإشاعات، لتعزيز نظرية العلماء بالنيابة العامّة، وأخذ بعض الناس يدّعون مشاهدة الإمام المهديّ في مقبرة وسط تبريز، وظهوره عدّة مرات هناك. وفي تلك الأيام انتشرت إشاعة تقول إنّ قصّاباً كان يذهب ببقرة إلى المذبح، ففرّت منه والتجأت إلى المقبرة، وقد استطاع القصّاب أن يسحبها مرّتين ولكنّه في المرة الثالثة مات من فوره. وأقبل التبريزيّون على قصّ شعر البقرة الّتي أصبحت مقدّسة، للتبرّك به، وتحوّلت المقبرة إلى مزار جماهيريّ عُرف بـ«بقعة صاحب الزمان»؛ وأخذ الناس يقدّمون الهدايا للبقرة والقناديل للمقبرة، وكان من بينهم القنصل الإنكليزيّ

---

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) التنكابني، *قصص العلماء*، ص ٥٩.

الّذي قدّم المصابيح هديّة للمقام، وأفتى إمام جمعة تبريز بقتل من يسكر أو يلعب القمار إلى جوار المقبرة، كما أعفت الحكومة مدينة تبريز من الضرائب وأوامر الحكّام(٦٧).

■

المبحث الخامس

نظرية ولاية الفقيه

بعد تطوير المحقّق الكركيّ لنظرية النيابة العامّة، إلى مرحلة سياسية متقدّمة، وإعطائه الشاه طهماسب بن إسماعيل وكالةً للحكم باسم نائب الإمام: الفقيه العادل، استمرّت نظرية نيابة الفقهاء العامّة في أداء دورها السياسيّ، إلى جانب الملوك الصفويّين، ونظريتهم الخاصّة: النيابة الملكية بصورة عامّة... وإن كانت في بعض الأحيان تشهد تراجعاً لدى العلماء الّذين ينكفئون إلى نظرية التقيّة والانتظار، أو الملوك الّذين يتمرّدون على هيمنة العلماء، وانتقلت إلى العهد القاجاريّ.

ومع أن انهيار الدولة الصفوية في القرن الثاني عشر الهجريّ، أدّى إلى استفحال المدّ الإخباريّ، وانتشار القول بنظرية الانتظار، وحرمة الاجتهاد، والتقليد، وإقامة صلاة الجمعة، فإنّ القرن الثالث عشر الهجريّ شهد انتعاش المدّ الأصولي وقيام العلماء هنا وهناك بتطبيق الحدود، وممارسة القضاء، والإفتاء، وتولّي أمور الرعية والتصرّف في أموال اليتامى والمجانين والسفهاء، وتقسيم الخمس والزكوات، وممارسة مهمّات الحكومة الأخرى(٦٨).

وهذا ما دلّ على تطوّر نظرية النيابة العامّة، من إجازة الملوك إلى تصدّي الفقهاء بأنفسهم للحكم، وتجاوز نظرية الانتظار والتخلّي عنها تماماً... الأمر الّذي دفع الشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ، (توفّي ١٢٤٥هـ)، إلى تأليف كتاب **عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام**، وطرح النظرية في إطار جديد وشامل أكثر تطوّراً، تحت عنوان: «ولاية الفقيه» وليس تحت العنوان السابق: «النيابة العامّة القائمة على قاعدة نظرية الغيبة والانتظار»، حيث نظر النراقيّ إلى واقع قيام الفقهاء بتشكيل حكومات لامركزية في بلاد شيعية واسعة، ممّا ينفي أدنى مبرّر لاستمرار نظرية التقيّة والانتظار، أو القول المحدود الاستثنائي بقيام

---

(٦٧) حامد الكار، **نقش روحانيت**، ص ١٩٤.

(٦٨) النراقي، **عوائد الأيام**، ص ١٨٨.

الفقهاء بتغطية بعض الجوانب الجزئية من الحياة، وبحث مشكلة الإمامة أو السلطة والولاية العامّة وضرورتها في عصر الغيبة، وذلك على نفس الأسس الفلسفية والمبادىء الّتي توجب الإمامة للأئمّة المعصومين[٦٩].

ولم يتوقّف النراقيّ، وهو يؤسّس لشرعية ولاية الفقيه الكبرى، الّتي تضاهي الإمامة العامّة الكبرى، عند شروط العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية، الّتي أدّت بالأجيال الشيعية الإمامية الأولى، وخاصّة بعد الحيرة الّتي أعقبت وفاة الإمام الحسن العسكريّ دون ولد ظاهر، إلى القول بفرضية وجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ، ثمّ أدّت بهم إلى القول بنظرية التقيّة والانتظار الّتي كانت تحرّم الثورة، والإمامة، والجهاد والحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلاة الجمعة، وتبيح الخمس والزكاة والأنفال، وما إلى ذلك في عصر الغيبة.

وقام النراقيّ بإعطاء الفقهاء منصب الإمامة الكبرى ومسؤولياتها العامّة، وقال بصراحة: «كلّ ما كان للنبيّ والإمام فيه الولاية، وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما». وقال: «إنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً أو عادةً من جهة توقّف أمور العباد والمعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به، أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر... أو ورود الإذْن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن، أي واحد لا بعينه بل عُلِمَ لأبدية الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يُعلم المأمور ولا المأذون فيه... فهو وظيفة الفقيه وله التصرّف فيه والإتيان به»[٧٠].

وقال: «إنّه ممّا لا شكّ فيه أن كلّ أمر كان كذلك لا بدّ وأن ينصب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيّماً ومتولّياً... والمفروض عدم دليل على نصب معيّن أو واحد لا بعينه أو جماعة غير الفقيه، وأمّا الفقيه فقد ورد في حقّه ما ورد من الأوصاف الجميلة والمزايا الجليلة وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه.

«وإنّا بعد ثبوت جواز التولّي منه وعدم إمكان القول بأنّه يمكن أن لا يكون لهذا الأمر

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

من يقوم له ولا مولٍ له نقول: إنّ كلّ من يمكن أن يكون وليّاً متولّياً لذلك ويحتمل ثبوت الولاية له يدخل فيه الفقيه قطعاً من المسلمين أو العدول أو الثقات، ولا عكس.

«وأيضاً... كلّ من يجوز أن يقال بولايته يتضمّن الفقيه، وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمّناً لثبوت ولاية الغير سيّما بعد كونه خير خلق اللّه بعد النبيّين وأفضلهم، والأمين والخليفة والمرجع، فيكون جواز توليته يقينياً والباقون مشكوك فيهم، فينفي ولايتهم وجواز تصرّفهم»[71].

واستدلّ النراقيّ على جواز الولاية للفقهاء، وحصرها فيهم بالأخبار والإجماع والضرورة والعقل، وقدّم أوّلاً شطراً من الأخبار الواردة في حقّ العلماء من قبيل «العلماء ورثة الأنبياء»، و«اللهم ارحم خلفائي، الّذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنّتي»، وحديث الفضل ابن شاذان عن الإمام الرضا الّذي ذكره الصدّوق في علل الشرائع حول أهمّية الإمامة، (الرئاسة)، وضرورتها، وأن الإمام هو القيّم والأمين والرئيس ووليّ الأمر[72].

كما ذكر الأحاديث الّتي تؤكّد على عدم ترك اللّه للأرض خالية إلّا وفيها عالم يعرّف الناسَ حلالَهم وحرامَهم، ولئلّا تلتبس عليهم أمورهم، ونفى أن يكون المقصود منها الإمام المهديّ وقال: «إنّ الحجّة والعالم الواردة في الروايات لا يحملان على الإمام المعصوم الغائب، لأنّه لا يعرّف الناس مسائلهم ولا يدعوهم إلى سبيل اللّه ولا يبيّن لهم أمورهم»[73].

واستنبط النراقيّ من تلك الأخبار بديهة أنّ للفقيه كلّ ما كان للنبيّ في أمور الرعية، وما يتعلّق بأمّته، وقال: «إن أكثر النصوص الواردة في حقّ الأوصياء المعصومين المستدلّ بها في مقام إثبات الولاية والإمامة المتضمّنين لولاية جميع ما للنبيّ فيه الولاية، ليس متضمّناً لأكثر من ذلك»[74].

وذكر اختلاف الفقهاء حول ثبوت ولاية الحدود والتعزيرات للفقيه في زمن الغيبة، وقال: «إن الحقّ ثبوتها... وإنّ الفقهاء هم الحكّام في زمان الغيبة والنوّاب من الأئمّة».

واستدلّ على ذلك بما مضى من الروايات والقواعد، وأضاف إليها الإطلاقات المستفادة

---

(71) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(72) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(73) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(74) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

من مثل قوله تعالى «فاقطعوا» أو قوله: «فاجلدوا» ونحوها، مع إمكانية الخدشة فيها بعدم معلومية شمول تلك الخطابات لمثل الفقهاء.

وكذلك استدلّ بالإجماع المركّب من عدم جواز ترك الحدود وإهمالها، ومسؤولية الأمّة في تنفيذها، على ثبوت هذه الولاية للفقهاء أيضاً.

وادّعى النراقي ثبوت ولاية الفقيه على أموال اليتامى بالضرورة والإجماع، والأخبار المستفيضة الدالّة على أن الشارع لم يدع شيئاً ممّا يحتاج إليه الأمّة إلّا بيّنه لهم، ومنه الولاية على أموال الأيتام(٧٥).

تطوير نظرية الإمامة لقد كانت نظرية الشيخ النراقيّ تتألّف من قسمين هما، أولاً، ضرورة الإمامة في عصر الغيبة، وثانياً، حصر الإمامة في الفقهاء... وبغضّ النظر عن مناقشة القسم الثاني، فإنّ القسم الأوّل من نظريته يرفض القبول بنظرية الغيبة، وفائدة الإمام الغائب كإمام، ويحتّم استمرار الإمامة، ويؤكّد الحاجة الملحّة لوجود الإمام الحجّة العالِم المعلّم الهادي، والداعي إلى سبيل اللّه بصورة ظاهرة حيوية متفاعلة مع الأمّة.

ولمّا كانت نظرية الإمامة أو وجود الإمام الثاني عشر الغائب تعجز عن تلبية حاجة الأمّة المستمرّة للإمام، فإنّ النراقيّ يتخلّى، مضطرّاً، عن اشتراط العصمة والنصّ والسلالة العلوية في الإمام، ويأتي بكلّ أدلّة ضرورة الإمامة الّتي كان يستخدمها المتكلّمون الإماميون الأوائل، ومن ضمنها حديثُ الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا، الّذي يتحدّث عن ضرورة الإمامة والعصمة، فيأخذ النراقيّ الشطر الأوّل ويلغي العصمة ويكتفي بشرط الفقاهة والعدالة.

ويعتمد النراقيّ كثيراً على الأدلّة العقلية والإطلاقات العامّة الّتي تحتّم إقامة الدولة بصورة مستقلّة، وليس بالضرورة بالنيابة العامّة عن الإمام المهديّ، إذ إنّ قيام الفقهاء بمهامّ الإمامة الكبرى، ولو بالنيابة، يتناقض مع اشتراط العصمة والنصّ في الإمام، خاصّة مع انتفاء ظروف التقيّة والخوف الّتي تُجبر الإمام على الاختباء.

ومن هنا تُعتبر نظرية النراقيّ حول ولاية الفقيه تطوّراً جذريّاً في الفكر الشيعيّ السياسيّ، نحو التحرّر من نظرية الإمامة الإلهية، أكثر من التحرّر من نظرية التقيّة والانتظار... وإذا كانت نظرية ولاية الفقيه قد تعرّضت، منذ ذلك الحين، إلى مناقشات حامية من قبل عدد

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨

من العلماء والمحقّقين، فإنّها نجحت في طرح موضوع الإمامة على بساط البحث، وجاء العلماء من بعد ذلك ليبحثوا المسألة، في ضوء الحاجة الماسّة والمستمرّة إلى الإمامة والقيادة العامّة، في عصر الإمام الّذي لا يقوم بمهامّ الإمامة. ومع أنّ الشيخ محمّد حسن النجفيّ، (توفي سنة ١٢٦٦هـ)، صاحب *جواهر الكلام*، لم يقل بنظرية ولاية الفقيه إلى حدّ تأسيس الدولة وتجييش الجيوش، إلّا أنه اعترف بحاجة الشيعة في هذا العصر إلى وليّ للأمر وقال: «إنّ المراد من قولهم: "إنّي قد جعلته عليكم حاكماً" ونحو ذلك ممّا يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم، ولذا جزم فيما سمعته من (المراسم) بتفويضهم (ع) لهم في ذلك»، وقال بصراحة: «إنّ إطلاق أدلّة حكومته خصوصاً رواية النصب الّتي وردت عن صاحب الأمر (ع) يصيّره الفقيه من أولي الأمر الّذين أوجب اللّه علينا طاعتهم...»[٧٦].

وقال الشيخ رضا الهمدانيّ (- ١٣١٠هـ) في *مصباح الفقيه*، في معرض تأييده لنظرية ولاية الفقيه الّتي أسماها بالقائمقامية: «إنّ الّذي يظهر بالتدبّر في التوقيع المرويّ عن إمام العصر (عج) الّذي هو عمدة دليل النصب إنّما هو إقامة الفقيه الممسك برواياتهم مقامه بإرجاع عوامّ الشيعة إليه في كلّ ما يكون مرجعاً فيه، كي لا يبقى شيعته متحيّرين في أزمنة الغيبة، ومَنْ تدبّر في هذا التوقيع الشريف يرى أنّه (ع) قد أراد بهذا التوقيع إتمام الحجّة على شيعته في زمان غيبته، بجعل الرواة حجّة عليهم، لا يسع لأحد أن يتخطّى عمّا فرضه إليه معتذراً بغيبة الإمام، لا مجرّد حجّية قولهم في نقل الرواية أو الفتوى... وملخّص الكلام: دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرياسة والولاية للفقيه، وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس...»[٧٧].

وهكذا بنى الشيخ محمّد حسن النائينيّ نظريته في المشروطية، على أساس استحالة التفاف الأمّة حول الإمام المهديّ المنتظر الغائب، وعدم وجود الأئمّة المعصومين، وحاجة الأمّة إلى قيادة مشروطة بمجلس منتخب منها.

أمّا الإمام الخمينيّ فقد مهّد للقول بنظرية ولاية الفقيه بضرورة الإمامة في عصر الغيبة،

---

(٧٦) محمد حسن النجفي، *جواهر الكلام*، (القضاء)، ص ٣٩٧ و ٤٢٢ و ٤٢٥.

(٧٧) رضا الهمداني، *مصباح الفقيه*، ص ١٦١.

وقال: «إنّ ما هو دليل الإمامة بعينه دليلٌ على لزوم الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر (ع) سيّما مع هذه السنين المتمادية، ولعلّها تطول، والعياذ باللّه، إلى آلاف السنين، والعلم عنده تعالى»؛ وقال: «أيّة حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدبّر أمر الأمّة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغيبة مع بقاء أحكام الإسلام الّتي لا يمكن بسطها إلّا بيد والي المسلمين وسائس الأمة والعباد؟». واستشهدوا بقول السّيدة فاطمة الزهراء (ع) في خطبتها المعروفة: «والطاعة نظاماً للملّة والإمامة لـمّاً من الفرقة» كدليل على لزوم بقاء الولاية والرياسة العامّة، وقال: «أمّا في زمان الغيبة فالولاية والحكومة، وإن لم تجعل لشخص خاصّ، لكن يجب، بحسب العقل والنقل، أن تبقيا بنحو آخر، لما تقدّم من عدم إمكان إهمال ذلك، لأنّها ممّا يحتاج إليه المجتمع الإسلاميّ... والعلّة متحقّقة في زمن الغيبة، ومطلوبية النظام وحفظ الإسلام معلومة لا ينبغي لذي مسكة، (عقل)، إنكارها»(٧٨).

وقد انطلق السّيد محمّد رضا الكلبايكانيّ في إرساء قواعد ولاية الفقيه من الأدلة الفلسفية الّتي تحتّم وجوب الإمامة، والواردة في رواية الفضل بن شاذان المنسوبة إلى الإمام عليّ بن موسى الرضا (ع) والّتي تقول: «إنّا لا نجد فرقةً من الفرق، ولا ملّة من الملل عاشوا وبقوا إلّا بقيّم ورئيس لما لا بدّ منه في أمر الدين والدنيا...». وقال: «الظاهر منها أنّ عدّة من الأمور ممّا لا بدّ منها في قوام الملّة ونظم الرعية، بحيث لولاها لاختلّ النظام وفسدت معيشة الأنام، وكثرت الفتنة وازدادت الحيرة، وانجذم حبل الدين والدنيا، إذ ليست تلك الأمور ممّا يمكن صدوره من أيّ شخص وفرد، بل لا بدّ في إجرائها من وجود الزعيم وحكم القيّم الّذي له الولاية على الرعية والزعامة للأمّة، ولهذا نرى في كلّ مجتمع أنّ طبقات الناس في منازعاتهم يرجعون في بدو الأمر إلى زعيمهم»(٧٩).

ولـمّا كانت تلك الرواية تتحدّث، بعد ذلك، عن ضرورة النصّ والتعيين من قبل اللّه تعالى للإمام، فقد قال الكلبايكانيّ: «الرواية، وإن كانت وردت في علل الاحتياج إلى الإمام المنصوب من اللّه تعالى، لكنّه يستفاد منها حكمٌ عامٌّ بملاك واحد ومناط جامع وهو أنّ الطبيعة البشرية والغرائز الحيوانية تقتضي وقوع الاختلاف والتزاحم والجدال والتنازع والتشاحّ، وكذا تقتضي سلسلة من الأمور، وتحقّقها في بقاء نظمهم وصيانتهم وحفظهم من النفاق والافتراق والشقاق، وإلّا لفسدت عيشتهم وضاقت معيشتهم. ولـمّا كانت تلك الأمور

(٧٨) الخميني، «كتاب البيع»، ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٦.

(٧٩) الكلبايكاني، الهداية الى من له الولاية ، ص ٢٩.

ممّا لا يمكن تحقّقها ولا يصحّ صدورها من أيّ شخص وأيّ فرد، فلا بدّ لهم من زعيم ورئيس وقيّم وحاكم وإن لم يكن نبيّاً أو وصيّاً»[٨٠].

ومع تشكيك السّيد الكلبايكانيّ بشمول ولاية الفقيه للحدود، وقوله بعدم الولاية التامّة المطلقة، إلّا أنّه قال، في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود والتعزيرات: «إنّ ذلك ممّا لا ينبغي صدوره من كلّ شخص وفرد، ولا يصحّ وقوعه من كلّ آمر وناه، ولا يصلح كلّ فرد من المسلمين أن يتصدّاه ويقدم عليه، وإلّا يزداد الفساد ويكثر النفاق والعناد، فحينئذ لو قلنا بعدم الوجوب في تلك الأمور لاضمحلّت آثار الدين، واختلّت أمور المسلمين، واندرست الشريعة، وضاقت المعيشة، وإن قلنا بجواز التصديّ لكلّ فرد يلزم منه الفساد، بل لا يوجد مرتدع ولا مزدجر، فلا مناص من القول بأنّ المجتمع في هذا القسم من الأمور يحتاج إلى زعيم وقيّم له العظمة بين الناس والمهابة عندهم والشهامة لديهم»[٨١].

وقد رفض الكلبايكانيّ بذلك نظرية التقيّة والانتظار، وتخلّى أيضاً عن الشروط المثالية في الإمامة، كالعصمة والنصّ، وأكّد ضرورة إقامة الدولة في عصر الغيبة. ومع أنّه حصر الحقّ في إقامة الدولة في الفقهاء فقط، إلّا أنه طرح نظرية ولاية الفقيه بصورة مستقلّة واعتماداً على الأدلّة العقلية العامّة الّتي توجب إقامة الدولة وتطبيق أحكام الدين، والأدلّة النقلية الّتي تعتبر العلماء ورثة الأنبياء، ولم يلتزم بنظرية النيابة العامّة الّتي بنى كثير من الفقهاء نظريتهم السياسية عليها.

■

المبحث السادس

الحركة الديموقراطية الإسلامية

بينما كان الفقهاء الشيعة الإمامية، في النصف الأخير من القرن الثاني عشر الهجريّ، يتناقشون حول ولاية الفقيه وحدودها السياسية، فيثبتها بعضُهم كالنراقيّ، ويرفضها بعضٌ آخر كالشيخ مرتضى الأنصاريّ، كان الملوك القاجاريّون يعزّزون من سلطتهم في إيران ويوسّعون صلاحياتهم بلا حدود، إلى حدّ أنّ الشاه ناصر الدّين الذي حكم بلاد فارس بصورة مطلقة

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

حوالى خمسين عاماً، منذ سنة ١٢٦٤هـ/١٨٤٨م، والّذي وقّع اتفاقية حصر بيع وشراء التنباك مع شركة بريطانية، لم يستشر أحداً فيها، ولم يأخذ رأي الشعب الإيراني، ولا العلماء الّذين كان يدّعي الولاء لهم حسب التقليد الصفوي ـ الكركيّ المتّبع، الّذي يوجب حصول الشاه على إجازة من نائب الإمام حتّى يصبح نظامه شرعياً. وقد ضرب الشاه بعرض الحائط كلّ الاعتراضات والمطالبات الشعبية بإلغاء الاتفاقية الاستعمارية الّتي كانت تؤدّي إلى هيمنة بريطانيا على ٢٠٪ من الاقتصاد الإيراني.

وإذا لم يكن العلماء قد حسموا رأيهم في نظرية ولاية الفقيه، فإنهم كانوا يحتلّون موقعاً قيادياً روحياً عظيماً في أوساط الشعب الإيرانيّ، والشيعة عموماً، حسب نظرية المرجعية والتقليد، حيث كان الشيعة ينظرون إلى المرجع بوصفه «نائباً للإمام المهديّ» ويحترمون فتاواه وأوامره وتعاليمه بدرجة فائقة. ولذا، فقد لجأ الناس إلى مرجع ذلك العصر، الميرزا محمّد حسن الشيرازيّ، الّذي كان يقطن مدينة سامرّاء في العراق، فأفتى بحرمة التدخين واستعمال التنباك بأيّة صورة، زراعةً وشراءً وبيعاً وتدخيناً، وقال: «إنّ من يخالف هذا الحكم فكأنّما يحارب الإمام المهديّ المنتظر»، وذلك في سنة ١٣٠٩هـ/١٨٩١م. وكان لفتواه هذه أثرٌ كبير جدّاً في الشعب الإيراني الّذي أطاعه بدقّة تامّة، حتّى زوجة الشاه والعاملون في القصر الملكي، مما اضطرّ الشاه ناصر الدين إلى الخضوع، وإلغاء امتياز الشركة البريطانية، ودعوة العلماء إلى طهران، والتعهّد لهم بالاستشارة معهم في المستقبل في جميع الأمور؛ (نقش روحانيت، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٣).

وكان بإمكان السّيد الشيرازيّ أن يطوّر حركته إلى خطوة أخرى، هي معالجة أزمة الحكم في إيران، وعزل الملك الموكّل من قبل العلماء، (نواب الإمام المهديّ)، نتيجة لعصيانه ومخالفته لهم، وتغيير طبيعة النظام الاستبداديّ المطلق، أو وضع دستور جديد يكفل للفقهاء الإشراف أو الهيمنة الكاملة على الدولة وسياساتها المختلفة. ولكنّ السّيد الشيرازيّ لم يفعل أيَّ شيء من ذلك لعدم إيمانه الكافي بنظرية ولاية الفقيه، كأستاذه الشيخ مرتضى الأنصاريّ الّذي لم يكن يقول بها بقوّة. ويبدو أنّه كان ينطلق في حركته من قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكن يمتلك صورة واضحة عن الفكر السياسيّ الشيعيّ في عصر الغيبة، فضلاً عن الإيمان بنظرية ولاية الفقيه العامّة الّتي تجيز له الحكم بنفسه.

وعلى أيّ حال، فقد فتحت المواجهة بين العلماء والشعب الإيرانيّ من جهة، والملك

القاجاريّ ناصر الدين شاه (١٨٤٨م ـ ١٨٩٦م) من جهة أخرى، ملفّ شرعية الملكية المستبدّة في إيران.

وقد انخرط علماء آخرون من المشاركين في حركة إسقاط التنباك، في حركة جديدة متواصلة من أجل تطوير النظام السياسيّ الإيرانيّ، وإصلاحه، وبناء الديموقراطية، وتحديد صلاحيات الملك المطلقة بمجلس شورى، (برلمان)، منتخَب من الشعب، وطالبوا أن يحكم الملك حكماً دستورياً، (مشروطاً)، بالبرلمان.

وقد قتل الشاه ناصر الدين، بعد خمسة أعوام من سقوط الاتفاقية، وذلك في سنة ١٨٩٦م، واستلم ابنُه الشاه مظفّر الدين الحكم بعد مقتله، وواصل العلماءُ حركتهم الإصلاحية الديموقراطية، وكان على رأسهم الشيخ فضل اللّه النوريّ، والميرزا حسن الأشتيانيّ، والسّيد عبد الحسين الشيرازيّ، والشيخ كاظم الخراسانيّ.

وبالرغم من الصراع العنيف الّذي حدث بين مؤيّدي المشروطة والمستبدّ، ومؤيّدي مجلس الشورى الإسلامي والبرلمان الحرّ، فقد استطاع الجناح الديموقراطيّ الإسلاميّ، بعد معركة طويلة، أن ينتصر ويقيم أوّل مجلس برلمانيّ دستوريّ في إيران سنة ١٩٠٦م، وقد جمع هذا الدستور بين الملكية والمرجعية والشعب.

لقد كانت الصيغة القديمة للنظام السياسيّ الشيعيّ تقوم على الاعتراف بشرعية الملوك الشيعة الّذين يمتلكون أسباب القوّة، ومنحهم إجازة عامّة من قبل الفقهاء، (نوّاب الإمام المهديّ)، في مقابل الاعتراف بسلطة العلماء الدينية العليا. وعندما خرق ناصر الدين شاه أصول اللعبة، وجد العلماء والمثقّفون الفرصةَ مناسبةً لوضع دستور جديد يعزّزون فيه من قبضة الشعب، (علماء ومثقّفين)، على حركة الملوك، من دون إلغاء تامّ لدورهم في الحياة... وقد شكّل ذلك تطوّراً في الفكر السياسيّ الشيعيّ الّذي لم يكن قد وصل، شعبياً، بعدُ إلى مرحلة ولاية الفقيه.

كان الفكر السياسيّ الشيعيّ، في هذه المرحلة، واقعياً ومتطلّعاً نحو الأفضل في تعامله مع مسألة السلطة، فبعد تخلّيه عن نظرية الإمامة الإلهية المثالية، الّتي لم يكن لها وجود في الخارج، ورفضه لوليدتها ولازِمَتِها، نظرية الانتظار للإمام الغائب، انطلق الفكرُ الشيعيّ الّذي كان قد قبل بمبدأ قيام الدولة في عصر الغيبة منذ العهد الصفويّ... انطلق في هذه المرحلة ليطوّر نظرية السلطة والدولة، ويُشرك العلماء ونوّاب الشعب في إدارة البلاد.

وقد عبّر هذا الفكر عن نفسه بقلم أحد أبنائه، وهو الشيخ محمّد حسين النائينيّ، (تلميذ

الشيخ كاظم الخراسانيّ)، في كتابه **تنبيه الامّة وتنزيه الملّة** الّذي يعتبر قمّة الفكر السياسي الشيعيّ في بداية القرن العشرين.

ينطلق الشيخ النائينيّ من النظرة التوحيدية للسلطة، فيقول: «إنّ المالكية والقاهرية والفاعلية لما يشاء، والسؤال وعدم المسؤولية، من صفات اللّه تعالى، فلماذا يستولي عليها السلاطين ويتّصفوا بها؟». وينتهي إلى التساؤل: «لماذا لا نحدّد السلطان والسلطة بالضرورة القصوى لخدمة المجتمع وتنفيذ الشريعة؟ لماذا يكون الحاكم حاكماً مطلقاً ومالكاً لرقاب الناس وظالماً وقهّاراً وآسراً يفعل ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون؟ ولماذا لا نقيّد سلطة الحاكم ونشرطها بحدود؟».

ثمّ يقدّم النائينيّ مفهومين متباينين للسلطة، يقوم الأوّل منهما بجميع درجاته على القوّة والتعسّف والقهر والتسخير والملك للأموال والناس وعدم المسؤولية والاستعباد والألوهية. ويقوم الثاني على الولاية من أجل الخدمة، وكالةً عن الناس وباسمهم، ويتّسم بالأمانة والعدل والمسؤولية، ويقوم على الحقّ والحريّة والقانون وحاكمية اللّه سبحانه وتعالى.

ويقول في الفصل الأوّل من كتابه: «إنّ مفهوم السلطة في الإسلام وسائر الشرائع والأديان وعند العقلاء والحكماء على الوجه الثاني، وإن تحوّله إلى الوجه الأوّل التعسّفي من بدع الظالمين والطغاة».

ثمّ ينظر إلى الواقع فيقول: «إنّ الحاكم العادل المثالي لا يوجد، وهو كالعنقاء، وأعزّ من الكبريت الأحمر، وكذلك الأئمّة المعصومون غير موجودين... فالحكّام البشر العاديّون لا بدّ من تحديدهم، وإذا كانت العصمة أو التقوى تحدّد الحاكم وتمنعه من الطغيان والتجاوز والاعتداء، فإنّنا يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة بالقوانين المسدّدة الّتي تحدّد الصلاحيات للحاكم، وذلك عن طريق:

«١) الدستور، الّذي يحدّد الحقوق والواجبات للحاكم والمحكومين، وهو بمنزلة الرسالة العملية للدولة والمجتمع.

«٢) ترسيخ مبدأ المراقبة والمحاسبة والمسؤولية عبر مجلس شورى من العقلاء والخبراء والقانونيّين والسياسيّين، وهو الّذي يمنع الولاية من التحوّل إلى الملك والمالكية، وهو مسؤول أمام الشعب.

«وإن حفظ شرف واستقلال أيّ مجتمع يعتمد على ممارسة الأمّة لحاكميّتها في حفظ

النظام الداخليّ والتربية العامّة، وإيصال كلّ حقّ إلى صاحبه، ورعاية المصالح العامّة، والدفاع ضدّ تدخّل الأجانب».

وقد حاول النائيني أن يبرّر شرعية الديموقراطية لفئات عريضة من الشعب كانت تعتقد «أن الالتزام برأي الأكثرية حرام وبدعة، وأنّ تدخّل الرعية في أمر الإمامة اغتصاب لسلطة صاحب الزمان، (الإمام المهديّ)، الّتي لا يحقّ لغير نوّابه العامّين، (الفقهاء العدول)، من العوامّ وممثّليهم التدخّل فيها». فقال: «إنّ الديموقراطية جائزة أو واجبة؛ من باب مقدّمة الواجب، لأنّ الديموقراطية سبب للرفاه والتقدّم والأمن. وكذلك من باب الأحكام الثانوية، وإنّ النوّاب خبراء في السياسة وينتدبون لتحديد القوانين الثانوية. ومن باب الأمور العرفية، وإنّ النوّاب ينظّمون القوانين خارج دائرة الشرع. ومن باب الدفاع عن الوطن الإيراني».

كما استدلّ بمقبولة عمر بن حنظلة على احترام رأي الأكثرية «المجمع عليها»، وقال: «إنّ اللجوء إلى السلطة الدنيوية، (غير المشروعة وغير الدينية في عصر الغيبة)، ضروريّ لحفظ استقلال البلاد وبقاياها من أجل حفظ الإسلام، ولو بصورة مؤقّتة».

وقال النائينيّ: «إنّ مجلس الشورى على نظرية السّنّة يعني أهل الحلّ والعقد، وعلى نظرية الشيعة، حيث يعتبر الفقهاء نوّاباً للإمام المهديّ الغائب، يخضع لإشراف الفقهاء أو إشراف المأذونين من قبلهم».

وقال: «إنّ الشورى كانت موجودة حتّى عند الأديان الأخرى، والملحدين وعَبَدَة الأوثان»، وضرب لذلك مثلاً ببلقيس الّتي قالت: ﴿يا أيُّها الملأ أفتوني في أمري ما كانت قاطعة أمراً حتّى تشهدون﴾ (النمل (٢٧: ٣٢) وفرعون وقومه الّذين ﴿تنازعوا أمرهم بينهم وأسرّوا النجوى»﴾ (طٰه ٢٠: ٦٢).

وقال في الفصل الثاني الّذي كرّسه لشرعية الدولة في عصر الغيبة: «إنّ القدر المتيقّن هو نيابة الفقهاء العامّة في الأمور الحسبية الّتي يُقطع بعدم رضا الشارع إهمالها، ومنها النظم العامّ وحفظ بيضة الإسلام، حتّى لو قلنا بعدم ثبوت النيابة العامّة في جميع المناصب... إذاً ثبوت النيابة في عصر الغيبة في الوظائف المذكورة من قطعيات المذهب لأنّها أبرز أمثلة الأمور الحسبية».

وقال: «إنّ رأي الأكثرية من المرجّحات لدى التعارض، ويُستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة، وهو الحلّ الوحيد لحفظ النظام، لدى اختلاف الآراء، وأدلّة لزومه نفس أدلّة لزوم حفظ النظام، وقد التزم الرسول الأكرم في موارد عديدة بآراء الأكثرية كما في أُحد

والأحزاب، والتزم الإمام عليّ بن أبي طالب في قضية التحكيم برأي الأكثرية، وقال: إنّها لم تكن ضلالة، بل سوء رأي، ولأنّ الأكثر قالوا واتّفقوا على ذلك فوافقت».

وقال: «حيث نعجز عن الالتفاف حول الإمام المعصوم، (المهديّ المنتظر الغائب)، وحيث افتقد نوّاب الإمام العامّون مقامهم، ولا نقدر من إعادته إليهم، فيجب علينا أن نعيد صورة الحكم من المطلقة الّتي هي غصب في غصب، إلى المشروطة حيث يتحدّد الظلم بالقدر الممكن، وإنّ غصب السلطة من العلماء من قبل السلاطين لا يوجب التكليف بتحديد صلاحياتهم».

وضرب لذلك مثلاً فقال: «لو غصب غاصبٌ أموال وَقْف، وأمكن لنا أن نحدّده بهيئة، بعد أن عجزنا عن رفع يده، فإنّ وضع تلك الهيئة المحافظة على ما أمكن من الأموال جائز، بل واجب لدى جميع العقلاء، وإذا كان الغاصب للسلطة قد غصب رداء اللّه، (الكبرياء)، ومنصب الإمام وحرّية الناس، فإنّ تشكيل المجلس يحدّ من غصبه وظلمه، ويبقى غصبه لمنصب الإمام، وإذا تلبّس ذلك بإذن من له الإذن يعتبر عملاً شرعياً، كالمتنجّس بالعرض يصبح طاهراً بهذا الإذن».

ونفى في الفصل الثالث المحاذير المتوهّمة في حالة تحديد سلطة الملوك بالدستور ومجلس الشورى، فقال: «إنّ الحكومة منصب الإمام المعصوم والعادل... ولأنّ الإنسان بطبعه مستبدّ ومحكوم بالشهوات، ويحتمل في كلّ أحد أن يتجاوز الحدود الشرعية، فلا بدّ أن نقيّده بقوانين خارجية تقوم مقام الملكات النفسية، وأنّ الطريق للتخلّص من الديكتاتورية والاستبداد ينحصر في مجلس شورى».

وردّ في الفصل الرابع بعض مغالطات المعارضة المستبدّة للحركة الديموقراطية فقال: «إنّ أصل الحكومة الإسلامية شوروية، وحقّ من حقوق عامّة الناس، ولا يلزم أن يتصدّى المجتهد بنفسه، بل يكفي إذنه لإضفاء الشرعية، وإذا لم يتمكّن بعضُ العلماء أو كلّهم من إقامة الأمر فلا يسقط بالمرّة، بل ينزل إلى مرتبة عدول المؤمنين، وإن المجلس هو للإشراف على الضرائب الّتي يعطيها الناس، فيرسلون وكلاء عنهم لمراقبة توزيعها ومحاسبة المسؤولين».

وشرح في الفصل الخامس شرائط صحّة وشرعية تدخّل النوّاب في السلطة وواجباتها، فقال: «إنّها شيء سوى إذن المجتهد نافذ الحكومة واشتمال المجلس على واحد أو عدّة مجتهدين عدول عالِمين بالسياسة لتصحيح وتنفيذ الآراء أو هيئة من المجتهدين لمراقبة المجلس والإشراف عليه».

وأشار النائينيّ أخيراً إلى تقسيم السلطات، فقال: «إنّ الإمام أمير المؤمنين يشير إليها في عهده إلى مالك الأشتر». وقال: «إنّ تطبيق الأحكام الأوّلية والثانوية يجوز بإذن الإمام المنصوب من اللّه أو نائبه العامّ أو المأذون من قبل النائب العامّ».

وأسقط الشيخ النائينيّ من كتابه الفصل المتعلّق بنيابة الفقهاء العدول في عصر الغيبة، في إقامة الوظائف السياسية ورعاية أمور الدولة، والفروع المترتّبة على ذلك وتفاصيلها. وبالرغم من أنّه لم يبحث موضوع الولاية العامّة للفقهاء في عصر الغيبة، ولم يقل بها بصورة قويّة في كتابه، إلّا أنّ استعانته بالعقل ومحاولته توسيع دائرة النيابة العامّة بالتصدّي للأمور الحسبية المهمّة، كحفظ النظام العامّ، وحراسة بيضة الإسلام وما شابه، تعتبر محاولة للخروج من نظرية الانتظار والقول بجواز إقامة الدولة في عصر الغيبة وهي النظرية الّتي كان يرفضها كثير من العلماء الإمامية، ويعتبرونها متناقضة مع صلاحيات الإمام المعصوم الغائب.

ومع أنّه اعتبر الملوك غاصبين لمنصب الإمامة، إلّا أنّه عبر عن عجز الأمّة عن الالتفاف حول الإمام المهديّ المنتظر الغائب، كما قال بأنّ الأئمّة المعصومين غير موجودين، وأكّد أنّ أصل الحكومة الإسلامية شوروية، وحقّ من حقوق عامّة الناس، ممّا يكشف عن شكّه بنظرية الإمامة الإلهية وإيمانه بالشورى.

وعلى أيّ حال، فقد قامت، بناءً على تلك النظريةِ، (نظرية الديموقراطيةِ الإسلاميةِ)، في سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، حركةٌ للمطالبة بالديموقراطية، وتحديد صلاحيات السلطان القاجاريّ، وانطلقت المظاهرات والاعتصامات والإضرابات، خصوصاً في العاصمة الإيرانية طهران، بقيادة السّيد محمّد الطباطبائيّ، والسّيد عبداللّه البهبهانيّ، إلى أن استطاعت أن تجبر الشاه مظفّر الدين على إعلان الانتخابات وإنشاء مجلس الشورى بعد ذلك بسنة واحدة.

المشروطة أو المشروعة؟ وكما أشرنا في الصفحات الماضية، حدث بين العلماء الّذين كانوا ينادون بالديموقراطية خلافٌ حول حدودها، كما حدث خلافٌ بين عامّة العلماء حول أساسها، وكتب السّيد عبد الحسين الشيرازيّ، الّذي أصبح نائباً في المجلس المنتخب، كتاباً حول *المشروطة المشروعة*، طرح فيه ضرورة أن يكون رئيس المجلس على الأقلّ مجتهداً عادلاً جامعاً للشرائط؛ وقال: «إنّ ولاية الفقيه ضامنٌ لتنفيذ الأحكام الإلهية في المجتمع، وإنّ الفقيه العادل نائب عن الإمام المعصوم وله خلافة عامّة، وإنّه خليفة الرسول». وكان يرى: أن «شرعية المجلس لا تتحقّق إلّا مع ولاية الفقيه، حتّى لا ينحرف بعيداً عن الإسلام». وقد كتب في الفصل الرابع من كتابه *المشروطة المشروعة*

بحثاً تحت عنوان «حاكم الشرع العدل منفّذ الحدود الشرعية والسياسات الإلهية» ما يلي: «إنّ ولاية تنفيذ الحدود الشرعية والسياسات الإلهية والأحكام التكليفية، من كلّ جهة، حقّ مسلّم لحاكم الشرع العادل، وليس لغيره».

وكان هناك مَنْ ينادي باستبدال النظام الملكيّ بالنظام الجمهوريّ، كالسّيد جمال الدين الأصفهانيّ الّذي أعلن، خلال الثورة ضدّ مظفّر الدين سنة ١٩٠٥م، أنّ نظام الحكم الأقرب للإسلام هو النظام الجمهوريّ، وأيّد ذلك بآيات من القرآن الكريم؛ (طلال مجذوب، *ايران من الثورة الدستورية الى الثورة الإسلامية*، ص ٨٠).

وفيما كانت الحركة الديموقراطية الإسلامية منتشيةً بانتصارها، بإعلان الدستور وإجراء الانتخابات، وتنتظر افتتاح المجلس، توفّي الشاه مظفّر الدين، فخلفه ولده محمّد عليّ، الّذي استغلّ الحركة المضادّة للإصلاح الدستوريّ، الّتي كانت تزعم أنّ الحرّيّة ضدّ الدين، والّتي كان يقودها بعضُ علماء الدين الآخرين، كالسّيد كاظم اليزديّ، فألغى الدستور وعطّل المجلس، وقال: «إن افتتاح المجلس وتحقير الإسلام شيء واحد» ممّا أثار غضب زعيم الحركة الديموقراطية آنذاك، الشيخ كاظم الآخوند الخراسانيّ، (توفي سنة ١٣٣٠هـ/١٩١١م)، الّذي كان يقطن في النجف، حيث مقرّ الحوزة العلمية الشيعية، ودفعه إلى إصدار بيان شديد ضدّ الشاه، بالنيابة عن مجتهدي النجف وعلمائها الأعلام، جاء فيه: «إنّك أنت، ومعك المجتهدون المرتزقة، عندما تدّعون مخالفة المشروطية للشرع، إنّما تتجاهلون الحقيقة الدينية الّتي تقتضي بأن تكون العدالة واجبة، حتّى في الأمور الجزئية، ونحن، بحسب اطّلاعنا على البلاد الّتي تطبّق فيها الدساتير، نعلم أنّها تُدار وفق قوانين عادلة، ونحن نقول بكلّ صراحة: ليس في المشروطية أيّة نقطة تخالف الدين الإسلاميّ، بل إنّها تتّفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس، فاترك سند الشيطان وانشر بياناً آخر فيه الحرّيّة للناس، وإذا حصل تأخّر منك عمّا نطلب فإننا سوف نحضر جميعاً إلى إيران ونعلن الجهاد ضدّك»؛ (حسن الأسدي، *ثورة النجف*، ص ٧٢).

كما أصدر الشيخ كاظم الخراسانيّ الّذي كان يعتبر المرجع الأعلى للشيعة في ذلك الوقت، بياناً إلى الشعب الإيراني حول تعطيل الحكومة للمجلس جاء فيه: «إنّ قوانين المجلس المذكور هي قوانين مقدّسة ومحترمة، وإطاعتها فرضٌ على جميع من في إيران، وعليهم أن يقبلوا بها وينفّذوها، وعليه نكرّر قولنا: إنّ الإقدام على مقاومة المجلس التشريعيّ

المذكور يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف، وإنّ واجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أيّة حركة ضدّ المجلس»؛ (ثورة التنباك، ص ٧٠).

وقال في بيان آخر: «إنّ الأمّة اليوم متّحدة الكلمة على وجوب افتتاح المجلس، لأنّ هذا المجلس يساعد على محو الاستبداد، وإزالة العادات الرذيلة ونشر القانون في البلاد، والخلاصة أنّ المسلمين ملزمون أن يتّبعوا الأصول الجديدة في الحكم»؛ (المصدر نفسه).

وقد فجّر الآخوند الخراسانيّ ثورة جديدة ضدّ الشاه محمّد عليّ، الّذي رفض الانصياع للحركة الديموقراطية الإسلامية، أدّت في النهاية إلى خلعه عن العرش في جمادى الثانية من سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م، وإقامة مجلس الشورى في إيران. (المصدر نفسه).

وقد مثّل هذا المجلس، والحركة الدستورية عموماً، تطوّراً في الفكر السياسيّ الشيعيّ، قائماً على نظرية النيابة العامّة والإجازة المشروطة للملوك بالحكم، من خلال مجلس الشورى والالتزام بالدستور، بدلاً من الصيغة القديمة الّتي كان الملوك يحصلون فيها على الشرعية، من إجازة العلماء، نوّاب الإمام المهديّ العامّين، ويحكمون بصورة مطلقة.

وربّما كان لجوء العلماء إلى هذه الصيغة التوفيقية بين العلماء والملوك، لشعورهم بالعجز عن إسقاط النظام الملكيّ، كما يفهم من كلام النائينيّ، وربّما كان أيضاً لعدم تبلور نظرية ولاية الفقيه بعد، إلى مرحلة حكم العلماء المباشر. ومن الملاحظ في هذه التجربة الديموقراطية إعطاء العلماء للشعب دوراً كبيراً في التشريع والحكم من خلال مجلس الشورى، وعدم حصر العملية بالفقهاء، مع تأكيدهم على وجود عالم أو هيئة من العلماء للمحافظة على شرعية القوانين الّتي يصدرها المجلس.

وقد أصبح دستور ١٩٠٦م أساساً لنظام الجمهورية الإسلامية الّذي قام سنة ١٩٧٩م، واستبدل الملك برئيس الجمهورية، وأعطى للفقيه الوليّ صلاحيات أكبر بكثير من ذلك، استناداً إلى نظرية ولاية الفقيه.

■

المبحث السابع

الجمهورية الإسلامية وولاية الفقيه المطلقة

لم تصمد نظرية الحكم الملكيّ الدستوريّ الّتي أقامها الفقهاء الشيعة في إيران طويلاً،

فسرعان ما قامت الحرب العالمية الأولى، واحتلّت القوّات الروسية أجزاء واسعة من إيران، ممهّدة الطريق أمام الشاه رضا بهلويّ الّذي أطاح بحكم الشاه القاجاريّ أحمد، ونصب نفسه ملكاً على إيران، دون أن يأخذ أيّ إذن من الفقهاء المراجع، بل قاد حملة شعواء ضدّ رجال الدين، وأصبح هو وابنه محمّد رضا بهلويّ وكيلين عن القوى الغربية، وهذا ما دفع الفقهاء المراجع إلى مقاومتهما بشدّة.

وفي سنة ١٩٦٣ قاد الإمام الخمينيّ انتفاضة ضدّ الشاه محمّد رضا بهلويّ، انتهت بتسفير الإمام إلى العراق... وهناك راح الإمام الخمينيّ يلقي دروسه على طلبته، ويطوّر نظرية سياسية جديدة تجمع بين نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ الغائب، ونظرية ولاية الفقيه. وقد نقل الفكرَ السياسيَّ الشيعيَّ من مرحلة إجازة الفقهاء للملوك للحكم باسمهم ووكالة عنهم، إلى مرحلة جديدة هي حكم الفقهاء المباشر، وممارسة مهمّات الإمامة بصورة كاملة. ومن المعروف أنّ تلك الدروس التي ألقاها الإمام الخمينيّ، عام ١٩٦٩، شكّلت القاعدة الفكرية الّتي قامت عليها الثورة الإسلامية العارمة الّتي قادها الإمام بعد ذلك بعشر سنين، وانتهت بتشكيل الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولذا فمن المفيد جدّاً أن نستعرض بإيجاز أهمّ الأفكار الّتي وردت فيها حتّى نلمس التطوّر الّذي حدث فيها، والّذي تجاوز كلّ النظريات السياسية الشيعية السابقة.

الخميني ينقد نظرية الانتظار لقد رفض الإمام الخمينيّ في البداية نظرية الانتظار للإمام المهديّ، الّتي كانت تهيمن على الفكر السياسيّ الشيعيّ، حتّى وقت قريب، رفضاً مطلقاً، وأسقط، بالأدلّة العقلية، الأحاديث الّتي كانت تعتبر «متواترة»، والّتي كانت توصي بذلك، ولم يعبأ بها، وكتب يقول: «بديهيّ... أن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصّة بعصر النبيّ (ص) بل الضرورة مستمرّة... واعتقاد أن الإسلام قد جاء لفترة محدودة، أو لمكان محدود، يخالف ضروريات العقائد الإسلامية. وبما أن تنفيذ الأحكام بعد الرسول (ص) وإلى الأبد من ضروريات الحياة، لذا كان وجود حكومة فيها مزايا السلطة المنفّذة المدبّرة ضرورياً، إذ لولا ذلك لساد الهرج والمرج... فقد ثبت بضرورة الشرع والعقل أن ما كان ضرورياً أيّام الرسول (ص)، وفي عهد الإمام أمير المؤمنين (ع)، من وجود الحكومة، لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا.

«ولتوضيح ذلك أتوجّه إليكم بالسؤال التالي: قد مرّ على الغيبة الكبرى لإمامنا المهديّ أكثر من ألف عام، وقد تمرّ عليه أُلوفُ السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم

الإمام المنتظر، وفي طول هذه المدّة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطّلة يعمل الناس خلالها ما يشاؤون؟... ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ وهل حدّد اللّه عمر الشريعة بمائتي عام؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كلّ شيء؟

«إن الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأنّ الإسلام منسوخ، فلا يستطيع أحدٌ يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يقول إنّه لا يجب الدفاع عن ثغور الإسلام والوطن، أو إنّه يجوز الامتناع عن دفع الزكاة والخمس وغيرهما، أو يقول بتعطيل القانون الجزائيّ في الإسلام، وتجميد الأخذ بالقصاص والديات، إذاً فإنّ كلّ من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، فهو ينكر ضرورة تنفيذ الإسلام، ويدعو إلى تعطيل أحكامه وتجميدها، وهو بالتالي ينكر شمول وخلود الدين الإسلاميّ الحنيف».

وخاطب الإمام الخمينيّ الملتزمين بنظرية الانتظار قائلاً: «لا تقولوا ندع إقامة الحدود، والدفاع عن الثغور، وجمع حقوق الفقراء، حتّى ظهور الحجّة، (الإمام المهديّ)، فهلّا تركتم الصلاة بانتظار الحجّة؟!»[٨٢].

ضرورة الإمامة في عصر الغيبة

وقال أيضاً: «إنّ ما هو دليل الإمامة بعينه دليلٌ على لزوم الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر (ع) سيّما مع هذه السنين المتمادية، ولعلّها تطول، والعياذ باللّه، إلى آلاف السنين، والعلم عنده تعالى»[٨٣].

وقال: «وما ذكرنا، وإن كان من واضحات العقل... ومع ذلك فقد دلّ الدليل الشرعيّ أيضاً عليه... وأيّة حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدبّر أمر الأمّة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغيبة مع بقاء أحكام الإسلام الّتي لا يمكن بسطها إلّا بيد والي المسلمين وسائس الأمّة والعباد؟»[٨٤].

واستشهد بقول السّيدة فاطمة الزهراء (ع) في خطبتها المعروفة: «والطاعة نظاماً للملّة والإمامة لمّاً من الفرقة»، كدليل على لزوم بقاء الولاية والرياسة العامّة، وقال: «أمّا في زمان

---

(٨٢) الخميني، *الحكومة الإسلامية* ص ٢٥ - ٢٦.

(٨٣) الخميني، «كتاب البيع»، (ولاية الفقيه)، ص ٤٦١.

(٨٤) *المصدر نفسه*، ص ٤٦٢.

الغيبة فالولاية والحكومة، وإن لم تجعل لشخص خاصّ، لكن يجب، بحسب العقل والنقل، أن تبقيا بنحو آخر، لما تقدّم من عدم إمكان إهمال ذلك، لأنّها ممّا يحتاج إليه المجتمع الإسلاميّ... والعلّة متحقّقة في زمن الغيبة، ومطلوبية النظام وحفظ الإسلام معلومة لا ينبغي لذي مسكة، (عقل)، إنكارها»[٨٥].

الفقهاء هم الولاة وبعد إثبات الإمام الخمينيّ للحاجة المستمرّة إلى الإمامة، في عصر الغيبة، وعدم جواز تجميدها انتظاراً للإمام المهديّ، عقلاً ونقلاً، قال: «إذا كنّا نعتقد أنّ الأحكام الّتي تخصّ بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرّة، وأنّ الشريعة تنبذ الفوضى، كان لزاماً علينا تشكيل الحكومة الإسلامية، وأن العقل يحكم بضرورة ذلك... واليوم في عهد الغيبة لا يوجد نصّ على شخص معيّن يدير شؤون الدولة، فما هو الرأي؟... هل نترك أحكام الإسلام معطّلة؟... أم نرغب بأنفسنا عن الإسلام؟ أم نقول إن الإسلام جاء ليحكم الناس قرنين من الزمان فحسب ليهملهم بعد ذلك؟ أو نقول إنّ الإسلام قد أهمل تنظيم الدولة؟ ونحن نعلم أنّ عدم وجود الحكومة يعني ضياع ثغور المسلمين وانتهاكها، ويعني تخلّفنا عن حقّنا وعن أرضنا...

«وبالرغم من عدم وجود نصّ على شخص من ينوب عن الإمام حال غيبته، إلّا أنّ خصائص الحاكم الشرعيّ لا يزال يعتبر توفرها في أيّ شخص مؤهّلاً إيّاه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص الّتي هي عبارة عن العلم بالقانون والعدالة موجودة في فقهائنا في هذا العصر»[٨٦].

وقال: «بعدما علم بالضرورة من أنّ الإسلام تشكيلات وحكومة بجميع شؤونها لم يبقَ شكّ في أنّ الفقيه لا يكون حصناً للإسلام، كسور البلد له، إلّا أن يكون حافظاً لجميع الشؤون من بسط العدالة وإجراء الحدود، وسدّ الثغور وأخذ الخراجات والماليات وصرفها في مصالح المسلمين ونصب الولاة في الأصقاع، وإلّا فصرف الأحكام ليست بإسلام... بل يمكن أن يقال إنّ الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبة بالعرض وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة، فكون الفقيه حصناً للإسلام كحصن سور المدينة حسبما يشير حديث نبويّ إلى ذلك، لا معنى له إلّا كونه والياً له

---

(٨٥) المصدر نفسه، ٤٦٦.

(٨٦) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٨.

ما لرسول اللّه، وللأئمّة، من الولاية على جميع الأمور السلطانية... فكما لا تقوم الرعية إلّا بالجنود، فكذلك لا يقوم الإسلام إلّا بالفقهاء الّذين هم حصون الإسلام. وقيام الإسلام هو إجراء جميع أحكامه، ولا يمكن إلّا بالوالي الّذي هو حصن... فالفقهاء هم أمناء الرسل وحصون الإسلام لهذه الخصوصية وغيرها، وهو عبارة أخرى عن الولاية المطلقة»(٨٧).

وقال: «فعليه، يرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل، وهو الّذي يصلح لولاية المسلمين إذ يجب أن يكون الوالي متّصفاً بالفقه والعدل»(٨٨).

وقال: «لا شكّ أنّ الفقهاء العدول هم القدر المتيقّن، (من عدد من الاحتمالات حول من يحقّ له الحكم في عصر الغيبة)، فلا بدّ من دخالة نظرهم ولزوم كون الحكومة بإذنهم، ومع فقدهم أو عجزهم عن القيام بها، يجب ذلك على المسلمين العدول، ولا بدّ من استئذانهم الفقيه لو كان»(٨٩).

وتحدّث الإمام الخمينيّ عن التشابه بين الفقيه والإمام المعصوم فقال: «للفقيه العادل جميعُ ما للرسول والأئمّة (ع)، ممّا يرجع إلى الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق، لأنّ الوالي، أيًّ شخص كان، هو مُجري أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهية، والأخذ للخراج، وسائر الماليات والتصرّف فيها بما هو صلاح الملسمين... ومع اقتضاء المصالح يأمرون الناس بالأوامر الّتي للوالي ويجب إطاعتهم.

«فولاية الفقيه ـ بعد تصوّر أطراف القضية ـ ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان، ومع ذلك دلّت عليها بهذا المعنى الواسع روايات...»(٩٠).

واعتبر الإمام الخمينيّ الفقهاءَ أوصياءَ للرسول (ص) من بعد الأئمّة وفي حال غيابهم، وقد كُلّفوا بجميع ما كُلّف الأئمّة (ع) بالقيام به»(٩١).

وتمسّك بحديث الإمام الصادق: «اتقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين». وقال: «قد حصر الإمام (ع) القضاء بمن كان نبيّاً أو

---

(٨٧) الخميني «كتاب البيع»، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ٤٦٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ٤٩٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ٤٦٧.

(٩١) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٧٥.

وصيّ نبيّ، وبما أن الفقيه ليس نبيّاً فهو إذاً وصيُّ نبيّ، وفي عصر الغيبة يكون إمام المسلمين والقاضي بينهم بالقسط دون سواه»[٩٢].

وقال أيضاً: «يظهر أنّ القضاء للإمام والرئيس العادل، ولمّا ثبت كون القضاء للفقيه ثبت أنّه للرئيس والوصيّ، فتدبّر»[٩٣].

كما اعتبر الفقهاء خلفاء للرسول (ص) وتساءل: «لماذا يتوقّف بعضُنا في معنى جملة «اللهمّ ارحم خلفائي»؟ لماذا يظنّ هذا البعض أنّ خلافة الرسول محدودة بشخص معيّن؟ وبما أنّ الأئمّة (ع) كانوا هم خلفاء الرسول، فليس لغيرهم من العلماء أن يحكم الناس ويسوسهم. إنّ هذا الظنّ وهذا الموقف بعيدٌ عن الإسلام لأنّه انحراف في التفكير يبرأ الإسلام منه»[٩٤].

الأدلة النقلية واستدلّ الإمام الخمينيّ على كون الفقهاء كالأئمّة من أهل البيت (ع)، بعدّة أحاديث، مثل الحديث الّذي يُنسب إلى الإمام المهديّ: «أنا حجّة اللّه وهم حجّتي عليكم» وقال: «إن الواضح من مذهب الشيعة أنّ كون الإمام حجّة اللّه تعالى، عبارة أخرى عن منصبه الإلهيّ، وولايته على الأمة بجميع شؤون الولاية، لا كونه مرجعاً للأحكام فقط، وإنّ المراد من "أنا حجّة اللّه وهم حجّتي عليكم": أن ما هو لي من قبل اللّه تعالى لهم من قبلي، ومعلوم أنّ هذا يرجع إلى جعل إلهي له (ع) وجعل من قبله للفقهاء»[٩٥].

وقال: «يستفاد من قوله (ع)، في مقبولة عمر بن حنظلة،: فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، أنه (ع) قد جعل الفقيه حاكماً فيما هو من شؤون القضاء، وما هو من شؤون الولاية، فالفقيه وليّ الأمر في البابين، وحاكم في القسمين، بل لا يبعد أن يكون القضاء أعمّ من قضاء القاضي وأمر الوالي وحكمه... وفي المقام لا يعقل هدم الأئمّة اللاحقين (ع) نصب أبي عبداللّه، لأنّه يرجع إمّا إلى نصب غير الفقهاء العدول وإرجاء الأمر إليه، أو إلى إرجاعهم إلى ولاة الجور وقضاته وهو ظاهر الفساد... فمن نصبه الإمام منصوب إلى زمان ظهور وليّ الأمر، (الإمام المهديّ المنتظر (ع))»[٩٦].

---

(٩٢) *المصدر نفسه*، ص ٧٦.

(٩٣) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٧٦.

(٩٤) الخميني، *الحكومة الإسلامية*، ص ٦٢.

(٩٥) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٧٥.

(٩٦) *المصدر نفسه*، ص ٤٨٣.

وقال في *الحكومة الإسلامية*: «إذاً فالعلماء، بموجب هذه الرواية، (مقبولة عمر بن حنظلة)، قد عُيّنوا من قبل الإمام الصادق للحكومة والقضاء بين الناس، ومنصبهم لا يزال محفوظاً لهم، ولا نحتمل أن يكون الإمام الّذي يلي الإمام الصادق قد عزل الفقهاء عن هذا المنصب»[97].

وتابع في كتاب «ولاية الفقيه» من «كتاب البيع»: «ثمّ إنّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء، ومنهم رسول اللّه (ص) وسائر المرسلين الّذين لهم الولاية العامّة على الخلق، انتقال كلّ ما كان لهم إليهم، إلّا ما ثبت أنّه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة في أنّ الولاية قابلة للانتقال، كالسلطنة الّتي كانت عند أهل الجور موروثة خلفاً عن سلف... وإنّ المراد هو الولاية الجعلية كالسلطنة العرفية، وسائر المناصب العقلائية، كالخلافة الّتي جعلها اللّه تعالى لداود (ع) وفرّع عليها الحكم بالحقّ بين الناس، وكنصب رسول اللّه عليّاً بأمر اللّه خليفة ووليّاً على الأمّة، ومن الضروريّ أنّ هذا أمر قابل للانتقال والتوريث»[98].

واستنتج من كلّ ذلك قائلاً: «فحينئذ إذا ثبت شيءٌ للرسول ثبت للفقيه بالوراثة، كوجوب الإطاعة ونحوها، فلا شبهة من هذه الجهة. لكن كما أنّ الرسول الأعظم جعل الأئمّة (ع) خلفاء ونصبهم للخلافة على الحقّ أجمعين، جعل الفقهاء خلفاء ونصبهم للخلافة الجزئية»[99].

وقال: «فتحصّل ممّا مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع) في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه، من جهة كونهم سلطاناً على الأمّة، ولا بدّ في الإخراج عن هذه الكّلية في مورد من دلالة دالّ على اختصاصه بالإمام المعصوم... فإنّه يثبت مثل ذلك للفقهاء العدول بالأدلّة المتقدّمة»[100].

الولاية الإلهية وكان الإمام الخمينيّ يؤمن، نتيجة لتلك الروايات، أنّ ولاية الفقيه ولاية دينية إلهيّة ويقول: «إنّ اللّه جعل الرسول (ص) وليّاً للمؤمنين جميعاً، ومن بعده كان الإمام وليّاً، ونفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه، وإنّ الفقهاء في الولاية

---

(٩٧) *المصدر نفسه*، ص ٩٢.

(٩٨) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٨٣.

(٩٩) *المصدر نفسه*، ص ٤٨٥.

(١٠٠) *المصدر نفسه*، ص ٤٨٨.

متساوون من ناحية الأهلية... وينبغي للفقهاء أن يعملوا فرادى ومجتمعين، من أجل إقامة حكومة شرعية... وفي حالة عدم إمكان تشكيل تلك الحكومة، فالولاية لا تسقط لأنّ الفقهاء قد ولّاهم اللّه... وليس العجز المؤقّت عن تشكيل الحكومة القويّة المتكاملة يعني، بأيّ وجه، أن ننزوي، بل التصدّي واجب»[١٠١].

وكان يحصر الحقّ في إقامة الدولة في عصر الغيبة، في الفقهاء فقط، ويقول: «الفقهاء العدول وحدهم المؤهّلون لتنفيذ أحكام الإسلام وإقرار نُظُمه، وإقامة حدود اللّه وحراسة ثغور المسلمين، وقد فوّض إليهم الأنبياء جميع ما فوّض إليهم وائتمنوهم على ما اؤتمنوا عليه»[١٠٢].

حدود ولاية الفقيه وبعد أن ثبّت الإمام الخمينيّ الولاية للفقيه، بالنصب والجعل من الرسول والأئمّة المعصومين، انتقل ليتحدّث عن حدود تلك الولاية فقال: «... على ذلك يكون الفقيه في عصر الغيبة ولياً للأمر، ولجميع ما كان الإمام (ع) ولياً له... وإنّ للفقيه جميع ما للإمام (ع) إلّا إذا قام الدليل على أن الثابت له (ع) ليس من جهة ولايته وسلطنته، بل لجهات شخصية تشريفاً له، أو دلّ الدليل على أنّ الشيء الفلانيّ، وإن كان من شؤون الحكومة والسلطنة، لكن يختصّ بالإمام (ع) ولا يتعدّى منه كما اشتهر ذلك في الجهاد غير الدفاع، وإن كان فيه بحث وتأمّل»[١٠٣].

وقال: «وليعلم أن كلّ ما ورد ثبوته للإمام أو السلطان أو والي المسلمين، أو وليّ الأمر أو للرسول أو النبيّ، أو ما يشابهها من العناوين يثبت بأدلّة الولاية للفقيه... ثمّ إنّ الأمور الحسبية - وهي الّتي علم بعدم رضا الشارع الأقدس بإهمالها - إن علم لها متصدّياً خاصّاً أو عامّاً فلا كلام، وإن ثبت أنّها كانت منوطة بنظر الإمام (ع) فهي ثابتة للفقيه بأدلّة الولاية. ولا يخفى أن حفظ النظام وسدّ ثغور المسلمين وحفظ شبّانهم من الانحراف عن الإسلام من أوضح الحسبيات، ولا يمكن الوصول إليها إلّا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية»[١٠٤].

وقال في *الحكومة الإسلامية*: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنّه

---

(١٠١) الخميني، *الحكومة الإسلامية*، ص ٥١ - ٥٢.

(١٠٢) *المصدر نفسه*، ص ٧٠ و ٧٦.

(١٠٣) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٩٦.

(١٠٤) *المصدر نفسه*، ٤٩٨.

يلي من أمر المجتمع ما كان يليه النبيّ (ص) منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع) على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصّة...

«وقد فوّض اللّه الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكليها، في زمن الغيبة، نفس ما فوّضه إلى النبيّ (ص) وأمير المؤمنين (ع) من أمر الحكم والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد، غاية الأمر أنّ تعيين شخص الحاكم الآن مرهون بمن جمع في نفسه العلم والعدل»(١٠٥).

أزمة التزاحم بين الفقهاء وبناءً على نظرية الجعل الإلهيّ، ونصب الفقهاء من قبل الأئمّة ولاة على الناس، وحقّ جميع الفقهاء بالتصدّي السياسيّ والقيام بشؤون الولاية، ونظراً لإمكان الوقوع في أزمة فيما إذا قام الفقهاء جميعاً في وقت واحد، بممارسة حقّهم السياسيّ، وصلاحيتهم في الولاية، واحتمال تزاحمهم وتصادمهم، يعقد الإمام الخمينيّ فصلاً خاصّاً في بحثه، للخروج من أزمة التزاحم، فيقول: «إنّ قوله (ص): "العلماء ورثة الأنبياء" منحلّ إلى جعل الوراثة والخلافة لكلّ فقيه فقيه... بل ليس ذلك من باب الانحلال، وإنّما يُستفاد من صيغة الجمع بدلالة وصفية»(١٠٦).

ويقول: «يمكن أن يقال إنّ مقتضى إطلاق الخلافة والوراثة أن يكون لكلّ فقيه كلّ ما كان لرسول اللّه (ص) فإنّ الظاهر من الأدلة أن كلّ فقيه خليفة ووارث، فممّا ثبت له (ص) أن ليس لأحد مزاحمته تكليفاً ووضعاً، سواء كان المزاحم فقيهاً وخليفةً أم لا... وهذا ينتقل إلى كلّ فقيه، ولازمه عدم جواز مزاحمة أحد له فقيهاً وخليفةً كان أم لا...

«وفي مقابل ذلك: إن لرسول اللّه (ص) أن يزاحم كلّ أحد، خليفةً كان أم لا، وهذا أيضاً قابل للانتقال والتوريث، لكن هما معاً غير ممكن التوريث للزوم التناقض.

وتوريث المزاحمة أمر تنكره العقول، ومخالف لطريقة العقلاء، ولازم هذا الوجه قيام الدليل الاجتهاديّ على عدم جواز المزاحمة وبطلان تصرّف المزاحم وحرمته...

وإن أحرزنا من الأدلّة أنّ الولاية بلا قيد ثابتة للفقيه، لكن احتملنا سبق أحد من الفقهاء

---

(١٠٥) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٤٩.

(١٠٦) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٥١٥.

موجب لسقوط ولاية غيره حال تصدّيه نستصحب ولايته الثابتة قبل تصدّي الأمر... فليس لأحد من الفقهاء الدخول فيما دخل فيه فقيه آخر لذلك»[١٠٧].

الـجمهورية الإسلامية ومن المعلوم أنّ الإمام الخمينيّ نجح، بعد عشر سنوات من تطويره لنظرية ولاية الفقيه، بما يؤهّله لتولّي دفّة الحكم بنفسه، أي في سنة ١٩٧٩م، من إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران، على أساس تلك النظرية، ولم يكن في البداية يمتلك صورة دستورية واضحة ومفصّلة عن الحكومة، فأوكل إلى مجلس من الخبراء المنتخبين من الشعب، ومن بين صفوف الثورة الإسلامية، أن يعدّ دستوراً للبلاد، وقام ذلك المجلس، بعد دراسة وبحث ونقاش لمدّة أشهر، بوضع دستور جديد يقوم على نظرية ولاية الفقيه، ويشابه دستور ١٩٠٦، ولكنّه يستبدل وجود الملك برئيس للجمهورية يُنتخب من الشعب، ويعطي للمرجع الأعلى الفقيه منصب الإمام، الوليّ الفقيه، كأعلى سلطة دستورية في البلاد، ويحتّم على رئيس الجمهورية أن يأخذ تزكية وموافقة من الإمام، وإلّا فلن يصبح شرعياً، ولن يستطيع ممارسة مهمّاته. وكان الدستور يتضمّن، بالإضافة إلى ذلك وجود مجلس شورى منتخب من الشعب، ورئيس للوزارة معيّن من قبل رئيس الجمهورية، ومؤيّد من قبل المجلس، ومجلس مصغّر آخر يتألّف من اثني عشر عضواً من الفقهاء والقضاة يشرف على سير أعمال مجلس الشورى، ويراقب تطابق القوانين مع الإسلام والدستور، ويعرف بمجلس المحافظة على الدستور. ولم يُعْطِ الدستورُ الإيرانيُّ الجمهوريُّ الإسلاميُّ الأولُ للإمام من الصلاحيات التنفيذية والتشريعية سوى الحقّ في تعيين قاضي القضاة، وقيادة القوّات المسلّحة.

وكانت الحكومة الإيرانية، برئيس جمهوريتها ورئيس وزرائها، خارج إطار صلاحيات الإمام، وكذلك العملية التشريعية في مجلس الشورى كانت بعيدة عنه.

وكاد مجلس الخبراء التأسيسيّ الأوّل، في إحدى مراحل النقاش والتصويت، أن يسحب من الإمام منصب القائد الأعلى للقوّات المسلّحة ويعطيها لرئيس الجمهورية.

ولكن، بالرغم من نجاح خطّ ولاية الفقيه، في مجلس الخبراء، في تعزيز صلاحيات الإمام إلّا أنّها ظلّت محدودة في مجال السيادة والقيادة، وبعيدة عن مجال التنفيذ والتشريع، حسب الدستور.

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ٥١٨.

الولاية المطلقة وبعد حوالى عشرة أعوام من تجربة الحكم في الجمهورية الإسلامية في إيران، تفجّرت أزمة تشريعية سياسية نظرية، وذلك برفض مجلس المحافظة على الدستور التصويت على قانون العمل الّذي أعدّه مجلس الشورى وعدّله ثماني مرات خلال ثماني سنين، بحجّة مخالفته للإسلام، ممّا اضطرّ وزير العمل للاستنجاد بالإمام الخمينيّ الّذي كان يمثّل أعلى سلطة في البلاد، لكي يحسم المشكلة، وأجاز الإمام للوزير تطبيق القانون الّذي شرّعه مجلس الشورى، دون أن يأخذ الإجراءات الدستورية النهائية بتصويت مجلس المحافظة على الدستور عليه.

وقد استفاد وزير العمل من سماح الإمام الخمينيّ له بتطبيق ذلك القانون، بالمبادرة إلى توسيع صلاحياته، بتطبيق عدد من القوانين الّتي لم تنته إجراءاتها القانونية، وهذا ما أثار حفيظة رئيس الجمهورية آنذاك، السّيد علي الخامنئي، الّذي خطب في صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ١٠ جمادى الأولى ١٤٠٨هـ، وأدان توسّع وزير العمل بالاستفادة من إجازة الإمام الخمينيّ له، فامتعض الخمينيّ من حديثه ووجّه له رسالة شديدة، عبّر فيها عن إيمانه بالولاية المطلقة للفقيه، الّتي لا تحدّها حدود، وجاء فيها:

«كان يبدو من حديثكم في صلاة الجمعة، ويظهر أنّكم لا تؤمنون أنّ الحكومة الّتي تعني الولاية المخوّلة من قِبل اللّه إلى النبيّ الأكرم (ص) مقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهية.

«وإنّ استشهادكم بقولي إن صلاحية الحكومة في إطار الأحكام الإلهية يخالف بصورة كلّية ما قلته. ولو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية لوجب أن تُلغى أطروحة الحكومة الإلهية، والولاية المطلقة المفوضة إلى نبيّ الإسلام (ص) وأن تصبح دون معنى...

«لا بدّ أن أوضح أنّ الحكومة شعبة من ولاية رسول اللّه (ص) المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية، حتّى الصلاة والصوم والحجّ... إنّ باستطاعة الحاكم أن يعطّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرّب المسجد الّذي يصبح كمسجد ضرار، ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب.

«وتستطيع الحكومة أن تلغي، من طرف واحد، الاتفاقيات الشرعية الّتي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام. وتستطيع أن تقف أمام أيّ أمر عباديّ أو غير عباديّ إذا كان مضراً بمصالح الإسلام، ما دام كذلك.

«إن الحكومة تستطيع أن تمنع، مؤقّتاً وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلاميّ إذا رأت ذلك ـ أن تمنع من الحجّ الّذي يُعتبر من الفرائض المهمّة الإلهية.

«وما قيل حتّى الآن، وما قد يقال، ناشيء من عدم معرفة الولاية المطلقة الإلهية.

«وما قيل من أنّه قد أُشيع عن إلغاء المزارعة والمضاربة مع صلاحيات الدولة الجديدة، الّتي أعطاها الإمام لوزير العمل... أقول بصراحة: وليكن ذلك صحيحاً فرضاً، إنّه من صلاحيات الحكومة، وهناك أمور أكثر منها لا أريد أن أزعجكم بها»(١٠٨).

وكانت هذه الرسالة تطوّراً كبيراً في نظرية ولاية الفقيه، باتّجاه الشمولية والإطلاق، وقفزة كبيرة في توسيع الولاية وإطلاقها، وهي تتحدّث عن صلاحيات مشابهة لصلاحيات الرسول الأكرم والأئمّة المعصومين، للفقيه بحكم الولاية والسلطان.

ويظهر، من خلال حديث الإمام الخمينيّ الآنف، أنّه يجمع بين نظرية النيابة العامّة ونظرية ولاية الفقيه، ويطوّرهما بحيث تصبحان نظرية واحدة مطلقة.

■

المبحث الثامن

الديكتاتورية «الدينية»

المطلب الأول

نقد نظرية النيابة العامة إنّ الحديث عن النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ في الغيبة الكبرى، هو فرع لثبوت النيابة الخاصّة الّتي ادّعاها الوكلاء الأربعة في فترة الصغرى. وإنّ القول بذلك يُبتنى على القول بوجود وولادة الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن العسكريّ، ووجود غيبتين له، وإذا لم نستطع التأكّد من وجود هذا الإمام فإنّ تلك النظرية تتلاشى بالطبع من باب الأولى، ومع ذلك فإنّ من المفيد بحث أسس نظرية النيابة العامّة، ومعرفة كيفية نشوئها وتطوّرها، وهل كانت معروفة لدى الشيعة الإمامية في بداية الغيبة الكبرى الّتي يُقال إنها ابتدأت بعد وفاة النائب الرابع، عليّ بن محمّد الصيمريّ؟ أم أنّها نظرية ظنيّة استنبطها بعضُ العلماء في وقت لاحق وطوّروها عبر التاريخ، ولم يكن لها وجود في القرن الرابع الهجري؟...

---

(١٠٨) صحيفة كيهان، العدد رقم ١٣٢٢٣، ١٦ جمادى الأولى، ١٤٠٨هـ.

لقد توفّي النائب الخاصّ الرابع عليّ بن محمّد الصيمريّ، سنة ٣٢٩هـ، ولم يتحدّث عنها ببنت شفة، حيث يقول الطوسيّ: «إن الإمام المهدي أخبر السمريّ بقرب رحيله وأمره بعدم الوصية إلى أحد ووقوع الغيبة التامّة. وعندما سئل السمري عن الوصيّ بعده قال: "للّه أمر هو بالغه" وقضى»[١٠٩].

ولو كان لنظرية النيابة العامة أيّ رصيد من الواقع لتحدّث عنها الإمام المهديّ، على فرض وجوده ـ أو النائب الرابع بدلاً من أن يترك الشيعة يتخبّطون قروناً طويلة في ظلمات الحيرة.

ومن هنا، فلم يعلم الشيخ الصدّوق نظرية النيابة العامّة، ولم يشر إليها أبداً، بالرغم من روايته لتوقيع إسحاق بن يعقوب عن العمريّ عن المهديّ: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه». وذلك إمّا لشكّ بصحّة «التوقيع» المرويّ عن مجهول، هو إسحاق بن يعقوب، وإمّا لعدم دلالته على النيابة العامّة، خاصّةً وأنّه يتحدّث عن الرجوع إلى الرواة في ظلّ النيابة الخاصّة وفي أيّام السفير الثاني، العمريّ. وإذا كانت النيابة الخاصّة المتّصلة، حسب الفرض، بالإمام المهديّ محدودة وغير سياسية، فكيف يمكن أن يفهم من التوقيع معنىً أكبر وأوسع منها؟

وربّما كانت الحوادث الواقعة المقصودة في التوقيع تعني حوادث معهودة خارجية أحال التوقيع السائل للاستفسار عنها إلى رواة الأحاديث. وقد فهم بعضُ العلماء المتأخّرين من هذه الجملة ضرورة الرجوع إلى الرواة الفقهاء القادرين على استنباط الأحكام، (الحوادث الواقعة)، بمعنى المسائل المستجدّة. ويبدو أنّ هذا المفهوم أيضاً كان بعيداً عن أفهام العلماء السابقين في العصر الأخباري الأوّل، حيث إنّ الاجتهاد، بمختلف أشكاله، ممنوعٌ ومحرّمٌ لدى الإمامية.

أما مقبولة عمر بن حنظلة، ومشهورة أبي خديجة، فبالرغم من ضعف سنديهما، فإنّ دلالتهما أيضاً قاصرة عن إثبات النيابة العامّة. وكلّ ما يمكن الاستفادة منهما هو ضرورة اختيار الشيعة للحكّام القضاة العدول، ممّن روى شيئاً من أحاديث أهل البيت، وموافقة الإمام الصادق على اختيار الشيعة بتلك الصورة وإمضائه. وليس في ذلك أيّ جعل أو نصب أو تعيين من الإمام الصادق لكلّ فقيه أو راوٍ، وإعطاؤه النيابة العامّة للحكم بدلاً عنه. إذ لم

---

(١٠٩) الطوسي، **الغيبة**، ص ٢٤٢.

يفهم أحدٌ من الشيعة، في عهد الإمام الصادق، وفي بقية عهود الأئمّة (ع) وفي فترة الغيبة الصغرى، وفي القرون الأولى من الغيبة الكبرى، مفهوم النيابة العامّة منها.

وإنّ جميع الروايات تتحدّث عن الرواة وليس عن الفقهاء، بالمعنى الحديث للكلمة الّذي وُلد في القرن الخامس الهجريّ، وهو المجتهدين الأصوليّين، فهل يمكن لأحد أن يقول: «إنّ كلّ من روى شيئاً من أحاديث أهل البيت هو نائب عن الإمام المعصوم ومنصوب ومجعول ومعيّن من قبله على الناس»؟

وهكذا، لم تتحدّث الرسائل الثلاث الّتي يقال إنّ الإمام المهديّ قد أرسلها إلى الشيخ المفيد، عن النيابة العامّة للفقهاء، وخلت من الإشارة إلى تفويضه أو تفويض الفقهاء بأيّ منصب قيادي في عصر الغيبة الكبرى.

وبالرغم من ذلك، فقد كان الشيخ المفيد أوّل من تحدّث في **المقنعة** عن تفويض الأئمّة للفقهاء إقامة الحدود في عصر الغيبة، وتحدّث عن الإمارة الحقيقية عن صاحب الأمر لمن تأمّر على الناس، من أهل الحقّ، بتمكين ظالم له.

وكان ذلك منه افتراضاً أكثر منه قولاً بيقين، وقد انطلق، في محاولته استنباط نظرية النيابة العامّة، من الأحاديث السابقة، (مقبولة عمر بن حنظلة، ومشهورة أبي خديجة، وتوقيع إسحاق بن يعقوب)، الّتي تعطي الإذن لرواة أحاديث أهل البيت بممارسة القضاء من دون الحاجة إلى إذن خاصّ من الأئمّة[١١٠].

وتحدّث السّيد المرتضى والشيخ الطوسيّ وسلار عن فرضية تفويض الأئمّة العامّ للفقهاء، في مجال الحدود والقضاء. وكان أوّل من استخدم مصطلح النيابة عن وليّ الأمر (عليه السلام) هو أبو الصلاح الحلبيّ، (توفّي سنة ٤٤٧هـ)، وقد حاول أن يسحب موضوع النيابة إلى أبواب الزكاة والفطرة والخمس والأنفال، ولكنّه لم يعزّز محاولته بأيّ دليل.

وكرّر القاضي ابن برّاج، (توفّي سنة ٤٨١هـ)، الآراء السابقة، وأوصى بتسليم الخمس إلى الفقهاء لكي يحتفظوا به إلى خروج المهدي، وقد التقط ابنُ حمزة هذا التطوّر لكي يتقدّم خطوة إلى الأمام فيقول بتولّي الفقيه لتقسيم سهم الإمام، بدلاً من الاحتفاظ به إلى ظهور المهديّ، دون أن يوجب ذلك أو يسنده إلى رواية معيّنة.

وجاء المحقّق الحلّي، (توفّي سنة ٦٧٦هـ)، بعد ذلك لكي يطوّر نظرية النيابة العامّة

---

(١١٠) المفيد، المقنعة، ص ٤١.

ويتحدّث عن «من له الحكم بحقّ النيابة». وهكذا تبعه العلّامة الحلّيّ، والشهيد الأوّل، والشيخ ابن فهد الحلّيّ، والسّيد محمّد جواد الحسينيّ العامليّ، والشهيد الثاني، الّذين تحدّثوا عن نصب الفقيه الشرعي عموماً من قبل الإمام الصادق، لقوله في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».

وقام المحقّق الكركيّ، (توفي سنة ٩٤٠هـ)، بناءً على القول بنظرية النيابة العامّة بإعطاء الشاه طهماسب بن إسماعيل الصفويّ الشرعية بالحكم باسمه كنائب عامّ عن الإمام المهدي.

وقد أثار التطوّر السياسي الكبير الّذي حدث في تاريخ الشيعة، والّذي نقلهم من مرحلة التقيّة والانتظار، إلى مرحلة إقامة الدولة في عصر الغيبة، بعدما ادّعى الشاه إسماعيل الصفويّ النيابة الخاصّة عن الإمام المهديّ ـ أثار ذلك التطوّر جدلاً واسعاً في صفوف الفقهاء وفتح الباب واسعاً أمام القول بنظرية النيابة العامّة وتعزيزها بقوة، وتطويرها نحو حكم الفقهاء بصورة مباشرة على يدي النراقيّ، في منتصف القرن الثالث عشر الهجريّ.

وقد استند النراقيّ في ذلك على أحاديث عامّة وضعيفة، اعترف هو بضعفها، ولكنّه «لم يجد ضرراً في ذلك بعد انجبارها بعمل الأصحاب، وانضمام بعضها ببعض، وورود أكثرها في الكتب المعتبرة» على حدّ قوله[١١١].

ودخل الشيخ رضا الهمدانيّ، (توفّي سنة ١٣١٠هـ)، إلى نظرية النيابة العامّة الّتي أسماها القائمقامية للفقيه عن الإمام المهديّ، من باب القضاء و«حقّ القاضي بالقيام مقام كلّ من أمر بمعروف غير مقيّد بمعروفيته، بقدرة ذلك الشخص، فعجز عن إقامته لغيبته أو قصوره، ووجوب قيام الحاكم مقامه في أداء ما وجب عليه»[١١٢].

واعتبر الهمدانيّ التوقيع الّذي يرويه إسحاق بن يعقوب عن العمريّ عن المهديّ، عمدة الأدلّة في نظرية النصب، واستفاد منه ثبوتَ منصب الرئاسة والولاية للفقيه، وكون الفقيه، في زمان الغيبة، بمنزلة الولاة المنصوبين من قِبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع إلى الرئيس...[١١٣].

---

(١١١) النراقي، *عوائد الأيام*، ص ١٨٨.

(١١٢) الشيخ رضا الهمداني، *مصباح الفقيه*، ص ١٦١.

(١١٣) *المصدر نفسه*.

وذلك بالرغم من ضعف الدليل، سنداً ومتناً، وعدم دلالته على أكثر من الرجوع إلى الرواة عند الحاجة، لمعرفة الأحكام في الحوادث الواقعة.

ومع أنّ الإمام الخمينيّ اعتمد في قوله بنظرية ولاية الفقيه، على التوقيع المرويّ عن الإمام المهديّ «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه» إلّا أنّه اعتمد، بصورة رئيسية، على روايات عامّة عن الرسول الأعظم (ص) مثل «الفقهاء ورثة الأنبياء وحصون الأمّة وخلفاء الرسول»؛ وروايات خاصّة عن الإمام الصادق (ع) مثل «اتقوا الحكومة فإنّها لنبيّ أو وصيّ نبيّ»؛ واستنتج من هذه الأحاديث العامّة والخاصّة معنى الوراثة والخلافة السياسية والولاية التامّة للفقهاء كما كانت للرسول الأعظم (ص) والأئمّة من أهل البيت (ع) حسب النظرية الإمامية، وقال: «كما أنّ الرسول الأعظم جعل الأئمّة (ع) خلفاء ونصبهم للخلافة على الخلق أجمعين، جعل الفقهاء ونصبهم للخلافة الجزئية... وتحصل ممّا مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين (ع) في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الأمّة»[114].

ولذلك اعتبر الإمامُ الخمينيُ الفقهاءَ أكثر من نوّاب للإمام المهديّ الغائب، وإنّما أيضاً أوصياء للرسول (ص) من بعد الأئمّة، وفي حال غيابهم، وقد كلّفوا بجميع ما كُلّف الأئمّة بالقيام به[115].

واستخرج نظرية الجعل والنصب والتعيين للفقهاء من قبل الإمام الصادق (ع)، من مقولة عمر بن حنظلة: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[116].

واعتبر الإمام الخمينيّ، بناءً على ذلك، ولاية الفقهاء على الناس مجعولةً من قبل اللّه كولاية الرسول والأئمّة من أهل البيت، وإنّها ولاية دينية إلهية[117].

ولكن الشيخ المنتظري ناقش الإمام الخمينيّ في دلالة مقبولة عمر بن حنظلة، والأحاديث الأخرى على النصب والجعل والتعيين، وقال إنّها تدلّ على الانتخاب، ولا يصحّ الاستدلال بها لإثبات الولاية المطلقة بالنصب[118].

---

(١١٤) الخميني، *كتاب البيع*، ص ٤٨٥.

(١١٥) الخميني، *الحكومة الإسلامية*، ص ٦٢ و ٧٥ - ٧٦.

(١١٦) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٧٥ و ٤٨٣؛ *الحكومة الإسلامية*، ص ٩٢.

(١١٧) الخميني، *الحكومة الإسلامية*، ص ٥١ - ٥٢.

(١١٨) الشيخ المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه*، ج ١ ص ٤٥٠.

وهذا ممّا يدلّ على أنّ نظرية النيابة العامّة للفقهاء عن الإمام المهديّ أو الخلافة والوصاية والقائمقامية، نظرية افتراضية ضعيفة لا يوجد عليها أدلّة نقلية قويّة وواضحة.

وكانت نظرية النيابة العامّة تقوم على أساس الإيمان بوجود الإمام المعصوم، وهو المهديّ المنتظر وحصر الخلافة الشرعية به، وعدم جواز تصدّي غير المعصوم لممارسة مهمّاته السياسية الّتي يشترط فيها العصمة، وعدم معقولية النيابة الخاصّة أو العامّة في أمور الإمامة. ومن هنا كانت أبعاد نظرية النيابة العامّة في البداية محدودة جدّاً بأداء بعض الأمور الحسبية الّتي لا ترقى إلى مستوى تأسيس الدولة في عصر الغيبة.

وكانت المشكلة الرئيسية الّتي حالت دون قول بعض الفقهاء، كالشيخ محمّد حسن النجفيّ صاحب الجواهر، بنظرية الولاية العامّة، هي فلسفتهم عن سرّ غيبة الإمام المهديّ، واعتقادهم بعدم توفّر الظروف الموضوعية للخروج، ومن ثمّ اعتقادهم بعدم إمكانية إقامة الدولة في عصر الغيبة، فضلاً عن جوازها، وذلك لوجود الخوف والإرهاب الّذي يمنع الإمام من الظهور، كما يقول النجفيّ صاحب الجواهر الّذي قال بنظرية النيابة العامّة بشكل محدود، ولكنّه لم يقل بنظرية ولاية الفقيه العامّة بسبب إيمانه بعدم إمكانية تحقّق ذلك «وإلّا لظهرت دولة الحقّ».

وذلك إضافة إلى عدم قيام الأدلّة العقلية لديهم بمقاومة أدلّة نظرية الإمامة الإلهية ووليدتها نظرية الانتظار.

وربّما كان هذا هو السبب في إحجام عدد من العلماء الّذين قالوا بنظرية ولاية الفقيه العامّة، كضرورة لا بدّ منها في عصر الغيبة ولو من باب الحسبة، عن مدّ النظرية إلى بعض أبواب الفقه، كالجهاد، وصلاة الجمعة، والحدود، الّتي اشترطوا فيها إذن الإمام المعصوم، (المهدي المنتظر).

بينما كانت نظرية ولاية الفقيه تقوم على أساس منطق كلاميّ جديد، يحتّم قيام الدولة في عصر الغيبة، كضرورة اجتماعية لا مفرّ منها، ولا يلتزم بشرط توفّر العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر، ويكتفي بتوفّر شرط العلم والعدالة والتصدّي والكفاءة الإدارية.

المطلب الثاني

نقد نظرية ولاية الفقيه وفي الحقيقة، لم يدّعِ أحدٌ من أنصار ولاية الفقيه قوّة سند

تلك الروايات، وإنّما حاولوا تعضيدها بالعقل، وعدم إمكانية بقاء الحكومة بلا والٍ، وقالوا إنّ الفقيه هو القدر المتيقّن المسموح به على قاعدة اختصاص الولاية باللّه والرسول والأئمّة الإثني عشر.

وقد قام النراقيّ في الاستدلال على ضرورة إقامة الدولة في عصر الغيبة، بالأدلّة العقلية، ثمّ حصر الجواز في الفقهاء فقط، بناءً على تلك الأخبار الضعيفة، والّتي قد تعطي معنى النيابة والخلافة عن النبيّ الأعظم (ص) وليس الأئمّة من أهل البيت، كحديث: «اللهم ارحم خلفائي»، وحديث «العلماء ورثة الأنبياء» وما شابه، ولم يطرح النيابة العامّة عن الإمام المهديّ بصراحة وبقوّة. ولذلك استعان بالإطلاقات المستفادة من مثل قوله تعالى: «اقطعوا» و: «اجلدوا». واستدلّ بالإجماع المركّب القاضي بعدم جواز ترك الحدود وإهمالها، ومسؤولية الأمّة في تنفيذها على ثبوت الولاية للفقهاء وحصرها فيهم(119).

كما استعان بالضرورة والإجماع و الأخبار المستفيضة العامّة، لتكوين نظريته في ولاية الفقهاء(120).

ونتيجة لضعف الأدلّة النقلية، وعجزها عن إثبات الولاية للفقيه، بالنيابة العامّة عن الإمام المهديّ، فقد حاول الشيخ حسن الفريد، (توفّي سنة ١٤١٧هـ)، أن يشيد نظرية ولاية الفقيه على أساس الحسبة، واعترف في *رسالة في الخمس* بعدم استفاده نظرية الولاية من الكتاب والسّنّة، بل من دليل الحسبة والضرورة(121).

واعتبر السيّد البروجرديّ مقبولة عمر بن حنظلة شاهداً على نظرية النيابة العامّة، بعد أن استدلّ عليها بالمنطق القياسيّ وقال: «إن الأئمّة (ع) إما أنّهم لم ينصبوا أحداً للأمور العامّة وأهملوها، وإما أنّهم نصبوا الفقيه لها، لكنّ الأول باطل فثبت الثاني، وهذا قياس استثنائيّ مؤلّف من قضية منفصلة حقيقية وحملية، دلّت على رفع المقدّم، فينتج وضع التالي وهو المطلوب»(122).

---

(١١٩) النراقي، *عوائد الأيام*، ١٩٦.

(١٢٠) *المصدر نفسه*، ١٩٨.

(١٢١) الشيخ حسن الفريد، *رسالة في الخمس*، ص ٨٣.

(١٢٢) المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه*، ج ١، ص ٤٥٩، (نقلاً عن تقريرات البروجردي، *البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر*).

وهكذا حاول السّيد محمّد رضا الكلبايكانيّ أن ينظّر لولاية الفقيه، بالأدلّة الفلسفية الّتي توجب إقامة الإمامة في كلّ عصر، وعدم جواز بقاء الأمّة بدون قيادة[١٢٣].

ولـم يطرح نظرية نيابة الفقهاء العامّة وإنّـما طرح نظريته حول ولاية الفقيه بصورة مستقلّة، واعتماداً على الأدلّة العقلية العامّة الّتي توجب إقامة الدولة، وتطبيق أحكام الدين، والأدلّة النقلية العامّة الّتي تعتبر العلماء ورثة الأنبياء، والأدلّة المثبتة للأحكام مثل قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (البقرة ٢: ١٧٩)؛ وقوله ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (المائدة ٥: ٣٨)؛ وقوله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾ (النور ٢٤: ٢) بضميمة العلم بأنّ الشارع أراد تحقّقها في الخارج[١٢٤].

وكذلك فعل الإمام الخمينيّ الّذي نظّر عقلياً لوجوب إقامة الدولة في عصر الغيبة[١٢٥]، وأكّد في *الحكومة الإسلامية* عدم وجود النصّ على شخص مَنْ ينوب عن الإمام المهديّ حال غيبته[١٢٦].

وقد رفض الإمام الخمينيّ الأدلّة العقلية والنقلية الّتي قدّمها ويقدّمها علماء الكلام الإماميون السابقون، الّذين كانوا يشترطون العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام، واستخدم العقل في رفض نظرية الانتظار السلبية المخدِّرة الّتي تحرّم إقامة الدولة في عصر الغيبة، إلّا للإمام المعصوم الغائب، وتساءل: «هل تبقى أحكام الإسلام معطّلة حتّى قدوم الإمام المنتظر؟... ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ وهل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كلّ شيء؟...».

وضعّف عقلياً الأحاديث المتواترة والّتي كان يجمع عليها الإمامية في السابق، والّتي تقول: «إنّ كلّ راية ترفع قبل راية المهديّ فهي راية ضلالة، وصاحبها طاغوت يعبد من دون اللّه». وقد استخدم المقدّمة الإمامية الأولى في ضرورة وجود إمام في الأرض لينطلق منها إلى إثبات ضرورة الإمامة في هذا العصر، وقال: «إنّ مطلوبية النظام معلومة لا ينبغي لذي مسكة، (عقل)، إنكارها».

---

(١٢٣) الكلبايكاني، *الهداية الى من له الولاية*، ص ٢٩.

(١٢٤) *المصدر نفسه*، ٤٨.

(١٢٥) الخميني، «كتاب البيع»، ص ٤٦٦.

(١٢٦) الخميني، *الحكومة الإسلامية*، ص ٤٨.

وعلى أيّ حال، فقد كانت نظرية ولاية الفقيه الّتي تحصر الحقّ في ممارسة السلطة في الفقهاء، هي الأخرى، محلّ نقاش كبير بين العلماء، لأنّ تلك الروايات الخاصّة والعامّة الّتي اعتمدت عليها كانت، هي الأخرى، ولا تزال، محلّ نقاش كبير في سندها ودلالتها، ممّا يضعف الاستدلال على حصر حقّ الحكم في الفقهاء، إذ إنّ مناط الفقه غير مناط الحكم والقدرة على إدارة البلاد، نعم قد يُستحسن أن يكون الحاكم فقيهاً، ولكن لا علاقة للفقه بالحكومة، إذ قد يستعين الحاكم بالفقهاء ويكوّن منهم مجلساً للشورى، وربّما يقال إنّ الحاكم يجب أن يكون فقيهاً، بما يحتاج إليه من أمور الإدارة والسياسة والاقتصاد، ولا يجب أن يكون فقيهاً بمسائل الحلال والحرام الأخرى. وهناك أمور تتعلّق بالقوّة والأمانة، كالإشراف على أموال اليتامى والمجانين، ولا علاقة لها بالفقه والاجتهاد.

وقد رفضها بعضُ العلماء المحقّقين، كالشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢١٦ - ١٢٨١هـ) الّذي ناقش في *المكاسب* أدلّة القائلين بالولاية العامّة، حيث استعرض الروايات العامّة الّتي يتشبّثون بها، وأنكر دلالتها على الموضوع، وحدّد دلالتها في موضوع الفتيا والقضاء فقط، وشكّك في صحّتها ودلالتها وقال: «لكن الإنصاف، بعد ملاحظة سياقها، (الروايات)، أو صدرها أو ذيلها، يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالأنبياء أو الأئمّة (ص) في كونهم أولى بالمؤمنين من أنفسهم... وإنّ إقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام، إلّا ما خرج بالدليل، دونه خرط القتاد»[١٢٧].

وقد رفض السّيد أبو القاسم الخوئيّ في *التنقيح في شرح العروة الوثقى*، (كتاب الاجتهاد والتقليد)، نظرية ولاية الفقيه المبنيّة على نظرية النيابة العامّة وقال: «إن ما استدلّ به على الولاية المطلقة في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه، ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلّا في موردين هما الفتوى والقضاء».

وتفصيل الكلام في ذلك أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة أمور:

الأوّل: الروايات، كالتوقيع المرويّ عن كمال الدين، والشيخ الطوسيّ في كتاب *الغيبة* والطبرسي في *الاحتجاج*: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه»، نظراً إلى أنّ المراد برواة حديثنا هو الفقهاء دون من ينقل الحديث

---

(١٢٧) مرتضى الأنصاري، *المكاسب*، ص ١٧٣.

فحسب. وقوله (ع): «مجاري الأمور والأحكام بيد العلماء باللّه الأمناء على حلاله وحرامه»؛ وقوله (ص): «الفقهاء أمناء الرسل»؛ وقوله (ص): «اللهمّ ارحم خُلفائي ثلاثاً؛ قيل: يا رسول اللّه: ومن خلفاؤك؟ قال: الّذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنّتي»، وغيرها من الروايات.

وقد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقيه، من كتاب **المكاسب**، أن الأخبار المستدلّ بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة.

نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين هما الفتوى والقضاء، وأمّا ولايته في سائر الموارد فلم يدلّنا عليها رواية تامّة الدلالة والسند.

الثاني: أنّ الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنّما يستفاد من عموم التنزيل وإطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أنّ الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضياً وحاكماً... وأمّا كونه متمكّناً من نصب القيّم والمتولّي وغيرهما، أعني ثبوت الولاية له، فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء كلّية، ولا دلالة لصحيحة أبي خديجة بوجه، على أنّ له الولاية على نصب القيم والحكم بثبوت الهلال ونحوه... ودعوى أن الولاية من شؤون القضاء عرفاً، ممنوعة بتاتاً، بل الصحيح أنهما أمران، ويتعلّق الجعل بكلّ منهما مستقلاً.

الثالث: أن الأمور الراجعة إلى الولاية ممّا لا مناص من أن تتحقّق في الخارج... ومعه لا مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنّه القدر المتيقّن ممّن يحتمل أن يكون له الولاية في تلك الأمور، لعدم احتمال أن يرخّص الشارع فيها لغير الفقيه، كما لا يحتمل أن يهملها، لأنّها لا بدّ من أن تقع في الخارج، فمع التمكّن من القضية لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير... والمتحصّل أن للفقيه الولاية المطلقة في عصر الغيبة لأنّه القدر المتيقّن.

والجواب عن ذلك أن الأمور المذكورة، وإن كانت حتمية التحقّق في الخارج وهي المعبّر عنها بالأمور الحسبية الّتي لا مناص من تحقّقها خارجاً، كما أنّ الفقيه هو القدر المتيقّن، كما مرّ، إلّا أنّه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة كالولاية الثابتة للنبيّ (ص) والأئمّة (عليهم السلام)، حتّى يتمكّن من التصرّف في غير مورد الضرورة وعدم مساس الحاجة إلى وقوعها...

فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقّن في تلك التصرّفات، وأمّا الولاية فلا، ولو عبّرنا بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في مورد خاصّ، أعني الأمور الحسبية الّتي لا بدّ من تحقّقها في الخارج، ومعناها نفوذ تصرّفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

ومن هنا يظهر أنّ الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال، ولا نصب القيّم أو المتولّي من دون انعزالهما بموته، لأنّ هذا كلّه من شؤون الولاية المطلقة، وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل، وإنّما الثابت أنّ له التصرّف في الأمور الّتي لا بدّ من تحقّقها في الخارج»[١٢٨].

ولم يبحث السّيد الخوئيّ البدليل عن سقوط نظرية ولاية الفقيه، وقد سكت عن موضوع الولاية والحكم بصورة عامّة، ويبدو من كلامه أنّه لا يعتبر الولاية من الأمور الحسبية الضروريّة الّتي لا بدّ من وقوعها في الخارج، وإلّا لكان قد أعطاها للفقيه، بالرغم من أنّه لم يجد في تلك الروايات الخاصّة والعامّة من القوة سنداً ودلالة للقول بولاية الفقيه.

وبناءً على ذلك، فقد فكّك السّيد الخوئيّ بين ضرورة تحقيق بعض الأمور الحسبية في الخارج، وبين الولاية المطلقة للفقيه في عصر الغيبة، كالولاية الثابتة للنبيّ والأئمّة (ع)؛ وقال: «إنّها لم تثبت بدليل وإنّها مختصّة بالنبيّ والأئمّة»[١٢٩].

إذاً فإنّ الفقيه ليس هو القدر المتيقّن دائماً في كلّ أمور، وبالتالي فلا يمكن أن نحصر الحقّ في الحكم به، دون غيره من الأمناء العدول أو السياسيّين الأذكياء.

وإضافة إلى ذلك يمكننا القول إنّ فهم معنى الولاية المطلقة للفقهاء، من تلك الروايات الخاصّة والعامّة، يتناقض مع نظرية الإمامة الإلهية الّتي تحصر الحقّ في الحكم في الأئمّة المعصومين المعيّنين من قبل اللّه، ولذلك لم يفهم أحد من العلماء الشيعة الإمامية السابقين الّذين رووا تلك الروايات معنى الولاية منها، وآثروا الالتزام بنظرية الانتظار على استنباط معنى الولاية العامّة منها.

خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الفقه، بمعنى الاجتهاد، مفهومٌ حادثٌ متأخّر في الفكر الشيعيّ الإماميّ الّذي كان يحرّم الاجتهاد في القرون الأربعة الأولى، ويعتبره من ملامح المذاهب السنيّة، وهو ما يقول به الإخباريون، (الإماميون الأوائل)، حتّى اليوم.

كما أنّ إعطاء الفقيه العادل، وهو بشر غير معصوم، ومعرّض للخطأ والانحراف، صلاحيات الرسول الأعظم (ص) المطلقة وولايته العامّة على النفوس والأموال، والتطرّف في ذلك إلى حدّ السماح للفقيه بتجميد القوانين الإسلامية الجزئية، (الشريعة)، كما يقول

---

(١٢٨) الخوئي، *التنقيح في شرح العروة الوثقى*، ص ٤١٩ - ٤٢٣.

(١٢٩) *المصدر نفسه*، ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

الإمام الخمينيّ، والآذريّ القمّيّ، وبعض أنصار ولاية الفقيه في إيران، يعتبر محاولة لإلغاء الفوارق الضرورية بين النبيّ المعصوم المرتبط بالسماء، وبين الفقيه، الإنسان العاديّ المعرّض للجهل، والهوى والانحراف، وهذا ما يتناقض تماماً مع الفكر الإماميّ القديم الّذي رفض مساواة أولي الأمر، (الحكّام العاديّين)، في وجوب الطاعة لهم كوجوب الطاعة للّه والرسول، وذلك خوفاً من أمرهم بمعصية، والوقوع في التناقض بين طاعتهم وطاعة اللّه... ومن هنا ابتدع الفكر الإماميّ واشترط العصمة كشرط في الإمام، مطلق إمام، ثمّ قال بوجوب النصّ، وانحصار النصّ في أهل البيت وفي سلالة عليّ والحسين إلى يوم القيامة.

فإذا أعطينا الفقيه الصلاحيات المطلقة والواسعة الّتي كانت لرسول اللّه (ص) وأوجبنا على الناس طاعته، وهو غير معصوم، فماذا يبقى من الفَرْق بينه وبين الرسول؟.. ولماذا إذاً أوجبنا العصمة والنصّ في الإمامة، وخالفنا بقيّة المسلمين، وشجبنا اختيار الصحابة لأبي بكر مع أنّه كان أفقه من الفقهاء المعاصرين؟

ما دام الفقيه إنساناً غير معصوم، فإنّه معرّض كغيره للهوى وحبّ الرئاسة والحسد والتجاوز والطغيان، بل إنّه معرّض، أكثر من غيره، للتحوّل إلى أخطر ديكتاتور يجمع بيديه القوّة والمال والدين، وهو ما يدعونا إلى تحديد وتفكيك وتوزيع صلاحياته أكثر من غيره، لا أن نجعله كالرسول أو الأئمّة المعصومين، فإنّه عندئذ سيتحوّل إلى ظلّ اللّه في الأرض، ويمارس هيمنة مطلقة على الأمّة كما كان يفعل البابوات في القرون الوسطى.

وهذا ما حدث في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، عندما قال الإمام الخمينيّ في رسالته إلى السيّد علي الخامنئيّ: «إنّ الحكومة تستطيع أن تلغي، من طرف واحد، الاتفاقيات الشرعية الّتي تعقدها مع الشعب، إذا رأت أنّها مخالفة لمصالح البلد أو الإسلام، وتستطيع أن تقف أمام أيّ أمر عباديّ أو غير عباديّ، إذا كان مضراً بمصالح الإسلام، ما دام كذلك. إنّ الحكومة تستطيع أن تمنع، وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلاميّ، إذا رأت ذلك، أن تمنع من الحجّ الّذي يعتبر من الفرائض المهمّة الإلهية، وإنّ باستطاعة الحاكم أن يعطّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرّب المسجد الّذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب»!

وقد يجوز كلّ ذلك فعلاً عند المصلحة والضرورة... ولكنّ المشكلة هي من يحدّد المصلحة والضرورة؟ إذ إنّ كلّ حاكم يرى أنّ المصلحة تقف إلى جانبه، وأنّ الصواب هو

ما يراه، فإذا أعطيناه القدرة على تخريب المساجد فإنّه قد يخرّب ويهدّم المساجد المعارضة له، ويعتبرها كمسجد ضرار، وتبلغ المشكلة قمّة الخطورة عندما نعطي للحاكم القدرة على إلغاء أيّة اتفاقية شرعية يعقدها مع الأمّة، بحجّة أنّه رأى، بعد ذلك، أنّها مخالفة لمصلحة البلد أو الإسلام، دون أن نعطي الأمّة الحقّ في تحديد تلك المصلحة أو ذلك التناقض مع الإسلام.

وبالرغم من أن الإمام الخمينيّ كان قد التزم مع الشعب الإيرانيّ بالدستور الّذي أعدّه مجلس الخبراء في بداية تأسيس الجمهورية الإسلامية، وحدّد فيه صلاحيات الإمام، إلّا أنّه ألغى الدستور عملياً، وتجاوز صلاحياته ليتدخّل في أعمال مجلس الشورى، ومجلس المحافظة على الدستور، ورئاسة الجمهورية، ورئاسة الوزراء، وذلك انطلاقاً من إيمانه بقدرة الفقيه الحاكم على إلغاء أيّة اتفاقية شرعية يعقدها مع الشعب، إذا رأى بعد ذلك أنّها تتناقض مع مصلحة الأمّة أو الإسلام، وهو ما عبّر عنه للسّيد الخامنئيّ عند احتجاجه على بعض تلك التجاوزات.

ويعود جذر المشكلة إلى أن الإمام الخمينيّ لا يعتبر شرعية الفقيه في الحكم مستمدّةً من الأمّة، وإنّما هو «منصوب ومجعول ومعيّن من قبل الإمام المهديّ» أو الأئمّة السابقين، ولذلك فإنّه ليس بحاجة إلى أخذ رضا الأمّة في أيّة مسألة، وله الحقّ أن يعمل بما يتوصّل إليه في اجتهاده، وعلى الأمّة أن تطيعه بلا مناقشة أو تردّد، وهو ما يمنحه صلاحيات مطلقة أخرى، ويجيز له، ولأيّ فقيه، أن يستولي على السلطة بالقوّة أو الانقلاب العسكريّ أو يحتكرها بعد ذلك ويصادر الحريّات والحقوق العامّة، ويلغي الأحزاب ويعطّل مجلس الشورى، أو يصدر قوانين جديدة تتعارض مع الدستور أو الشرع، كما أصدر الإمام الخمينيّ قانون المحاكم الخاصّة لرجال الدين، المعمول بها حتّى الآن، والمنافية للمساواة الإسلامية والقوانين الوضعية، والّتي تحكم بما تشاء، على من تشاء، كيفما تشاء.

ويستند الإمام الخمينيّ في نظريته هذه في الجعل والنصب والتعيين على نظرية النيابة العامّة للفقهاء في عصر الغيبة عن الإمام المهديّ، وهي نظرية مستنبطة حديثاً في القرون الأخيرة ولم يكن لها وجود في القرون الإسلامية الأولى، ولا يبقى لها أيُّ أساس إذا لم نستطع إثبات ولادة ووجود الإمام المهديّ، (محمّد بن الحسن العسكري)، نفسه...

وعلى أيّ حال، فإنّ الإمام الخمينيّ الّذي يؤمن بنظرية الجعل والنصب للفقهاء من قبل الإمام المهديّ، يقع في مشكلة عويصة هي مشكلة التزاحم بين الفقهاء والصراع فيما بينهم

على ممارسة السلطة والولاية، ويحاول حلّها في كتاب البيع بصورة أو بأخرى. ولكنّه لا يخرج منها بحلّ مرضٍ، خصوصاً وأنه لا يرى أيّ دور للأمّة في تفضيل واحد من الفقهاء على الآخر، أو حصر الحقّ بالولاية لمن تنتخبه الأمّة، كما يرى الشيخ المنتظري في كتاب *دروس في ولاية الفقيه*.

كلّ هذا يجعلنا نقول إنّ الجزء الأوّل من نظرية ولاية الفقيه السياسية معقول جدّاً، ولكن الجزء الثاني، النيابة العامّة، الّذي يبتني على أحاديث نقلية ضعيفة، يبدو غير منطقيّ ولا معقول، خاصّة وأنه يتسبّب في إعطاء الولاية المطلقة العامّة للفقهاء، وتجريد الأمّة منها.

المطلب الثالث

إلغاء الدور السياسي للأمة وقد كان لتطوّر نظرية ولاية الفقيه على قاعدة نظرية النيابة العامّة عن الإمام المهديّ، المرتكزة على نظرية الإمامة الإلهية أثرٌ كبيرٌ على طبيعة النظرية ونموّها في جانب واحد هو جانب السلطة، دون جانب الأمّة، حيث أصبح للفقيه من الصلاحيات ما للإمام المعصوم وما للنبيّ الأعظم (ص) وأصبح الفقيه منصوباً و مجعولاً ومعيّناً، من قبل الإمام المهديّ، ونائباً عنه، كما كان الإمام المعصوم منصوباً ومجعولاً من قبل اللّه تعالى، وبالتالي فإنّه قد أصبح في وضع مقدّس لا يحقّ للأمّة أن تعارضه أو تنتقده أو تعصي أوامره أو تخلع طاعته، أو تنقض حكمه.

ويذهب السّيد كاظم اليزديّ في *العروة الوثقى* (المسألة ٥٧ من *كتاب الاجتهاد والتقليد*)، وجمعٌ كبيرٌ من العلماء، إلى عدم جواز قيام مجتهد بنقض حكم مجتهد آخر جامع للشرائط، وذلك استناداً إلى مقبولة عمر بن حنظلة، الّتي تعتبر الردّ على الفقهاء استخفافاً بحكم اللّه، وردّاً على الأئمّة من أهل البيت، وتقول: «إن الرادّ عليهم كالرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك باللّه»[١٣٠].

ومن هنا، فقد اتّخذت فتاوى العلماء، وآراؤهم الاجتهادية الظّنية، صبغةً دينيةً مقدّسة، ووجب على عامّة الناس غير المجتهدين «تقليد» الفقهاء والطاعة لهم، سواءً في التشريع أو التنفيذ أو القضاء، وحرّمت عليهم مخالفتهم.

---

(١٣٠) كاظم اليزدي، *العروة الوثقى*، المسألة ٥٧ من كتاب الاجتهاد والتقليد.

وبما أنّ الأئمّة المعصومين، حسب نظرية الإمامة الإلهية، معيَّنون من قبل اللّه تعالى، وأنْ لا دور للأمّة في اختيارهم عبر الشورى، ولا حقّ لها في مناقشة قراراتهم أو معارضتها، وأنّ الدور الوحيد المتصوَّر للأمّة هو الطاعة والتسليم فقط، فقد ذهب أنصار مدرسة ولاية الفقيه المنصوب والمجعول والنائب عن الإمام المهديّ إلى ضرورة طاعة الأمّة وتسليمها للفقيه، ولم يجدوا بعد ذلك أيّ حقّ للأمّة في ممارسة الشورى، أو النقد، أو المعارضة، أو القدرة على خلع الفقيه العادل، أو تحديد صلاحياته أو مدّة رئاسته.

وقد ذهب الإمام الخمينيّ، في رسالته الشهيرة إلى رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية السّيد علي الخامنئيّ (عام ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، إلى قدرة الفقيه الوليّ على فسخ الاتفاقيات الشرعية الّتي يعقدها مع الأمّة، من طرف واحد، إذا رأى بعد ذلك أنّ الاتفاقية معارضة لمصلحة الإسلام أو مصلحة البلاد، وأناط بالحاكم، وليس بالأمّة، تحديد المصلحة العامّة.

وذهب الشيخ حسين علي المنتظري في *دراسات في ولاية الفقيه* إلى: «أنّ الإمام والحاكم الإسلامي قائد ومرجع للشؤون السياسية والدينية معاً... وأنّ المسؤول والمكلّف في الحكومة الإسلامية هو الإمام والحاكم، وأن السلطات الثلاث، بمراتبها، أياديه وأعضاده، وأن طبع الموضوع يقتضي أن يكون انتخاب مجلس الشورى بيده وباختياره، لينتخب من يساعده في العمل بتكاليفه»، ومع أنه استثنى من باب الأولوية انتخاب الأمّة لأعضاء مجلس الشورى، لأنّه أدعى لاحترام القرارات المتّخذة والتسليم بها، إلّا أنّه أكّد قدرة الإمام العادل، (الفقيه)، على تعيين أعضاء مجلس الشورى بنفسه إذا رأى عدم تهيّؤ الأمّة لانتخاب الأعضاء، أو لم يكن لها رشد ووعي سياسيّ لانتخاب الرجال الصالحين، أو كانت في معرض التهديدات والتطميعات واشتراء الآراء»[١٣١].

ولكنّ المنتظري عاد فاستثنى من ذلك صورة اشتراط الأمّة على الإمام حين انتخابه، كون انتخاب فريق الشورى بيد الأمّة لا بيده. وهذا بالضبط ما فعله الإمام الخمينيّ حين أقرّ الدستور وأسّس الجمهورية الإسلامية، ولكنّه عاد فتحرّر من العمل به بناء على ولاية الفقيه المطلقة.

وقد كان للتطوّر التدريجي الطويل، الّذي امتدّ أكثر من ألف عام، أثره أيضاً على طبيعة

---

(١٣١) المنتظري، *دراسات في ولاية الفقيه*، ج ٢، ص ٢ و ٦٢ ـ ٦٣.

نظرية ولاية الفقيه، من حيث عدم التكامل والشمول في البحث، واقتصار النظرية على الجانب الرئاسيّ، وإهمال الدور السياسيّ للأمّة.

وفي الحقيقة أنّ أساس المشكلة في هذه المسألة المهمّة يعود إلى الدمج بين نظرية النيابة العامّة المستنبطة من بعض الأدلّة الروائية الضعيفة، وبين نظرية ولاية الفقيه المعتمدة على العقل، وعلى ضرورة تشكيل الحكومة في عصر الغيبة بعيداً عن شروط العصمة والنصّ الإلهيّ والسلالة العلوية الحسينية، وإنّ الخلط بين هاتين النظريتين، أو تطوير نظرية النيابة العامّة إلى مستوى إقامة الدولة، أدّى إلى جعل الفقيه بمثابة الإمام المعصوم أو النبيّ الأعظم وإعطائه كامل الصلاحيات المطلقة، وإلغاء الفوارق بين المعصوم وغير المعصوم، بالرغم من قابلية الأخير للجهل والخطأ والانحراف، وهو ما يتناقض مع أساس الفلسفة الإمامية القديمة حول اشتراط العصمة في الإمام.



مستقبل الفكر السياسي الشيعي
الشّورى وولاية الأمّة على نفسها

إذا ألقينا نظرة شاملة على مسيرة الفكر السياسيّ الشيعيّ، خلال ألف عام، منذ وفاة الإمام الحسن العسكريّ، والقول بوجود ولد له في السّرّ هو الإمام المهديّ الغائب المنتظر، نجد أن هذا الفكر قال، في القرون الأولى، بنظرية التقية والانتظار كلازمة من لوازم نظرية الإمامة والغيبة الّتي كانت تحرّم إقامة الدولة أو الثورة، أو ممارسة أيّ نشاط سياسي إلّا بقيادة الإمام المعصوم المعيّن من قبل اللّه تعالى، وهو ما أدّى إلى انسحاب الشيعة من المسرح السياسيّ والانعزال التامّ...

ثمّ تراجع الفكر الإماميّ عن هذه النظرية تدريجيّاً، وقال بنظرية النيابة العامّة الّتي طوّرها الفقهاء، بعد ذلك بقرون، إلى نظرية ولاية الفقيه، والّتي تخلّوا فيها عمليّاً عن النظرية الإمامية، حيث أجازوا إقامة الدولة بدون اشتراط العصمة أو النصّ أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر، وهو ما أدّى إلى نهضة الشيعة في العصر الحديث، وقيامهم بتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

وقد رفض أصحاب نظرية النيابة العامّة وولاية الفقيه النصوص المثبّطة الّتي جاء بها أصحاب نظرية الانتظار، والتي كانت تحرّم الثورة والخروج مع أيّ ثائر، حتى لو كان من أهل البيت سوى الإمام المهديّ المنتظر. واستعانوا بالعقل في عملية التنظير لوجوب إقامة الدولة في عصر الغيبة، واستخدموا نفس أدلّة وجوب الإمامة، الفلسفية، الّتي استخدمها الأوّلون، في إثبات عدم جواز انتظار الإمام المهديّ الغائب، الّذي قد تطول غيبته آلاف السنين، كما قال الإمام الخميني؛ وذلك خلافاً للشيخ الصدّوق، والشيخ المفيد، والسّيّد المرتضى، والشيخ الطوسيّ، والعلّامة الحلّيّ، وغيرهم من المتكلّمين الّذين كانوا يشترطون العصمة في الإمام، ويقولون: «إنّ طريق معرفة الإمام هو النصب والنصّ من اللّه، وإنه لا طريق للتعرّف على الإمام إلّا بقول النبيّ أو الإمام السابق أو المعاجز».

ويرفضون قيام الأمّة بنصب الإمام واختياره عبر الشورى، ويقولون: «ليس يقوم عندنا مقام الإمام إلّا الإمام».

ولكنّ تمحور النهضة الشيعية الحديثة حول نظرية ولاية الفقيه أو المرجعية الدينية، الّتي ترتكز على نظرية النيابة العامّة، أدّى إلى تضخّم دور الفقهاء على حساب الأمّة، والابتعاد عن الشورى والديموقراطية. فبالرغم من قيادة الفقهاء، في مطلع القرن العشرين، للحركة الدستورية الديموقراطية في إيران، وقيام الجمهورية الإسلامية على أساس الانتخابات العامّة، إلّا أنّ الفقيه أو المرجع الدينيّ، ظلّ يتمتّع بسلطات واسعة، وصلاحيات مطلقة، تمنحه الشرعية والقدرة على تجاوز رأيِ الأمّة، واستخدام القوّة للوصول إلى السلطة، أو تجاوز القوانين الشرعية الأساسية. وظلّ مجلس الشورى مقيّداً بمجلس أعلى من الفقهاء، وعاجزاً عن اتّخاذ أيّ قرار لا يوافق عليه الفقيه. واتّخذ نظام المرجعية الدينية شكلاً فردياً مستبدّاً ومقدّساً، يتعالى فيه الفقيه، (نائب الإمام)، عن الخضوع لإرادة الأمّة أو استشارتها في عمليّتي التشريع والتنفيذ.

ويمكننا القول إنّ الفكر السياسيّ الشيعيّ الحديث وصل إلى الشورى ولم يصل إليها، وذلك بسبب مخلّفات القول بوجود الإمام الثاني عشر وغيبته، وما تسبّب من افتراض النيابة العامّة عنه.

ولو كان الفكر السياسيّ الشيعيّ القديم الإمامي يقبل بنظرية الشورى من قبل، أو يؤمن بنظرية ولاية الفقيه، لما كان بحاجة إلى افتراض وجود الإمام المعصوم، محمّد بن الحسن العسكريّ، بالرغم من عدم وجود أدلّة علمية تثبت ذلك، ولَما كان بحاجة بعد ذلك إلى القول بنظرية التقيّة والانتظار، ثمّ افتراض النيابة الواقعية أو النيابة العامّة لحلّ إشكالية تعطيل الحدود والجوانب الاقتصادية والسياسية، وتحريم إقامة الدولة في عصر الغيبة. أمّا وقد آمن الفكر السياسي الشيعي المعاصر بنظرية ولاية الفقيه فهو مطالب بإقامتها على أساس الشورى، وحقّ الأمّة في السيادة على نفسها، وإدارة شؤونها بنفسها. إذ إنّ إقامة نظرية ولاية الفقيه على أساس النيابة العامّة للإمام المهديّ يتناقض مع أساس نظرية الغيبة وفلسفة وجود الإمام المعصوم، فضلاً عن ضعف نظرية النيابة العامّة وعدم اعتمادها على أدلّة كافية.

وكان من الأجدر، بعد إعادة النظر في أساس الفكر الإماميّ، والتخلّي عن شروط العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام، أن يُعاد النظر في الفرضية المهدوية الّتي تفرّعت عن نظرية الإمامة الإلهية وحتمية وجود الإمام المعصوم المعيَّن من قبل اللّه.

فلو أجزنا إمكانية إقامة الدولة بالفقيه العادل، أو بالعادل من المؤمنين، فإنّه لا تبقى أيّة حاجة إلى افتراض وجود الإمام المعصوم، دون أن يتفاعل مع الأمّة خلال أكثر من ألف عام.

وإذا لم نقل بفرضية وجود الإمام الغائب، فإنّنا لسنا بحاجة إلى افتراض النيابة الخاصّة أو العامّة... ومن ثمّ فإنّنا لا نعطي الفقيه من الصلاحيات والسلطات أكثر من دوره الطبيعيّ الاستشاريّ، ولا نجعل منه شخصية مقدّسة في الفتوى والحكم، كشخصية الرسول الأعظم محمّد (ص)، أو الأئمّة المعصومين.

لذا نعتقد أنّ من الضروري جداً، في هذه المرحلة من تطوّر الفكر السياسي الشيعيّ، بحث موضوع وجود وولادة الإمام الثاني عشر، (محمّد بن الحسن العسكريّ)، وإعادة النظر في الأدلة الفلسفية والنقلية والتاريخية، الّتي تحدّثت عن ذلك... من أجل إعادة تصحيح الفكر السياسيّ الشيعيّ، وبناء علاقات أكثر ديموقراطية بين الأمّة والإمام.

وإذا تحرّرنا من نظرية النيابة العامّة، بعد وضوح ضعفها وعدم صحّتها، لعدم وجود المنوب عنه، (الإمام المهديّ) وعدم ثبوت ولادته، فإنّنا يمكن أن نقيم أساس الدولة على قاعدة الشورى وولاية الأمّة على نفسها، بمعنى أن يكون الإمام منتخباً من الأمّة، ونابعاً من إرادتها ونائباً عنها، ومقيّداً بالحدود الّتي ترسمها له، وملتزماً بالصلاحيات الّتي تعطيها له. وذلك لأنّ الأدلّة العقلية تعطي للأمّة حقّ اختيار الحاكم ليحكم بالنيابة عنها، كما تعطيها الحقّ في أن تهيمن على الإمام وتشرف عليه وتراقبه وتحاسبه وأن تعطيه من الصلاحيات بقدر ما تشاء، وحسبما تشاء، وذلك لأنّ منبع السلطة في غياب النصّ الشرعيّ، وعدم وجود الإمام المعيّن من قبل اللّه تعالى، هو الأمّة الإسلامية، حيث لا تعطي الأدلّة العقلية الحاكم العاديّ غير المعصوم، القابل للخطأ والصواب والانحراف والهدى، ـ تعطيه من الصلاحيات المطلقة مثلما تعطي للرسول المرتبط باللّه عبر الوحي، ولا تساويه أبداً مع الإمام المعصوم.

ويمكن الاستدلال على كون الأمّة هي منبع السلطة بما يلي:

أولاً: القرآن الّذي يقول: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى ٤٢: ٣٨)، والّذي يتوجّه في خطابه من أجل تنفيذ الأحكام الشرعية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود، والجهاد، والخمس والزكاة، والصلاة، وما إلى ذلك، إلى الأمة الإسلامية، ويلقي على عاتقها مسؤولية تطبيق الدين. ولما كانت الأمّة بحاجة إلى رئيس وقائد أو إمام، لتنفيذ ذلك، فإنّها تنتخب رجلاً عالماً عادلاً من بين صفوفها، وتكلّفه تنفيذ الواجبات العامّة والقيام بمهامّ الإمامة الكبرى.

ثانياً: الأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم (ص) وأهل البيت (ع) والّتي تنصّ على الشورى، وتأمر بانتخاب الإمام العادل الملتزم بتعاليم الدين، كالحديث النبويّ الّذي يقول: «إذا كان أُمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى بينكم، فظهر الأرض خيرٌ لكم من باطنها»؛ (*تحف العقول*، ص ٣٦).

والحديث الّذي يرويه الصدّوق في *عيون أخبار الرضا*، عن الإمام عليّ بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول اللّه (ص) أنّه قال: «من جاءكم يريد أن يفرّق الجماعة ويغصب الأمّة أمرها ويتولّى من غير مشورة فاقتلوه، فإنّ اللّه عزّ وجل قد أذن ذلك»؛ (*المصدر*، ج ٢، ص ٦٢).

وقول الإمام عليّ (ع) في رسالة له إلى معاوية بن أبي سفيان: «... الواجب في حكم اللّه وحكم الإسلام على المسلمين، بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً، ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسّنة»؛ (*كتاب سليم بن قيس الهلالي*، ص ١٨٢؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٨ ص ٥٥٥، من الطبع القديم).

وما في كتاب صلح الإمام الحسن (ع) مع معاوية على: «أن يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين» (المجلسي؛ *بحار الأنوار*، ج ٤٤، ص ٦٥ باب كيفية المصالحة من تاريخ الإمام الحسن المجتبى).

ثالثاً: العقل الّذي يحكم بالشورى كأفضل طريق لانتخاب الإمام في حالة عدم وجود النصّ والتعيين من قبل اللّه تعالى، وهو ما يلتزم به العقلاء في كلّ مكان، وفي مختلف الأديان والمذاهب، أكثر ممّا يلتزمون بأسلوب الوراثة الملكية أو الحكومات العسكرية القائمة على القوّة والإرهاب.

رابعاً: الواقع الّذي يثبت عدم وجود إمام ظاهر معيّن من قبل اللّه لقيادة الأمة الإسلامية، والشيعة منذ أكثر من ألف عام، وعدم صحّة نظرية النيابة الخاصّة أو العامّة القائمة على فرضية وجود ولد للإمام الحسن العسكريّ، لم يظهر ليقوم بواجبات الإمامة منذ أكثر من ألف عام.

يقول الشيخ حسين عليّ المنتظري: «مع عدم التمكّن من الإمام المعصوم، فإنّ الإمامة وأحكامها لا تعطّل... بل تصل النوبة إلى الإمام المنتخب من قبل الأمّة، ويجب الإقدام على اختياره وانتخابه بشرائطه»؛ (*دراسات في ولاية الفقيه*، ج ١، ص ٨٨٣).

وكان الميرزا النائينيّ قد قال في *تنبيه الامّة وتنزيه الملّة*: «إنّ أصل الحكومة الإسلامية شوروية، وحقّ من حقوق عامّة الناس، وإنّ الحاكم العادل المثاليّ لا يوجد، وهو كالعنقاء أو أعزّ من الكبريت الأحمر، وكذلك الأئمّة المعصومون غير موجودين...».

وإذا ثبت قانون الشورى، كقاعدة وحيدة لشرعية الحكم في ظلّ غياب النصّ من اللّه، وعدم صحّة نظرية النيابة العامّة، فإنّه ينعكس على عدّة مجالات، ويؤدّي إلى ما يلي:

١) الشورى في التنفيذ، وهذا يعني ضرورة انتخاب الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومبايعة الأمّة له، وضرورة موافقة الأغلبية المطلقة على قراراته وسياسته العامّة، وذلك بعرضها على مجلس الشورى أو التصويت عليها من قبل الشعب، وذلك لأنّ انتخابه الابتدائيّ لا يعني التسليم أمام كلّ قرار يتّخذه، حتّى إذا لم يحظَ برضا الأمّة. ويعني ذلك أيضاً ضرورة تصويت مجلس الشورى على الهيئة التنفيذية، (الوزارة)، الّتي ينتخبها الرئيس المنتخب لمساعدته في عملية التنفيذ.

وهنا، لا بدّ أن نستشهد بقول الشيخ النائينيّ في *تنبيه الامّة وتنزيه الملّة*: «إنّ رأي الأكثرية من المرجّحات لدى التعارض، ويستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة. وهو الحلّ الوحيد لحفظ النظام لدى اختلاف الآراء، وأدلّة لزومه نفس أدلّة لزوم حفظ النظام، وقد التزم الرسول الأكرم في موارد عديدة بآراء الأكثرية، كما في أُحد والأحزاب، والتزم الإمام عليّ بن أبي طالب في قضيّة التحكيم برأي الأكثرية وقال: "إنها لم تكن ضلالة بل سوء رأي، ولأنّ الأكثر قالوا واتفقوا على ذلك فوافقت"... فالحكّام البشر العاديّون لا بدّ من تحديدهم، وإذا كانت العصمة أو التقوى تحدّد الحاكم، وتمنعه من الطغيان والتجاوز، والاعتداء، فإنّنا يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة بالقوانين المسدّدة الّتي تحدّد الصلاحيات للحاكم، وذلك عن طريق:

«أ) الدستور الّذي يحدّد الحقوق والواجبات للحاكم والمحكومين...

«ب) ترسيخ مبدأ المراقبة والمحاسبة والمسؤولية، عبر مجلس شورى من العقلاء والخبراء والقانونيّين والسياسيّين، وهو الّذي يمنع الولاية من التحوّل إلى الملك والمالكية...».

إن طريقة الشورى تختلف عن عملية قيام الفقيه، (النائب العامّ المعيّن والمجعول من قبل الإمام المهديّ)، بتشكيل الحكومة الإسلامية، بمجرّد حصوله على القوّة والأنصار، حتّى إذا لم تقبل به أكثرية الأمّة. ويمتاز نظام الشورى عن نظام النيابة العامّة، في أن الحاكم الأعلى، (الإمام)، فيه غير مقدّس، وذلك بمعنى عدم اتخاذ الحاكم صفة دينية إلهية، حتّى

لو كان مجتهداً عادلاً، وإنّ قراراته غير مقدّسة، وإن كانت محترمة في إطار الدستور. وبعبارة أخرى، إنّ الحاكم في نظام الشورى يظلّ مدنياً وشعبياً، ولا يرقى لكي يصبح ظلّ اللّه في الأرض.

وبعد... فإنّ الأدلّة العقلية لا تحتّم ضرورة تبوّؤ الفقهاء، بالمعنى المصطلح عليه، لمنصب القيادة العليا، مع إمكانية تصدّي عدول المؤمنين الأكفّاء لهذا المنصب، وخضوعهم لمجلس تشريعيّ، (برلمان)، يعتمد التفقّه في الدين، ويراعي تطابق الأحكام والقوانين مع الشرع المقدّس.

٢) الشورى في التشريع، وهذا يعني ضرورة انتخاب مجلس نوّاب من الأمّة للقيام بمهمّة تشريع الأحكام والقوانين الثانوية الجديدة الّتي لم ينصّ عليها الإسلام، والقابلة للاجتهاد.

وتختلف عملية التشريع هذه عن عملية التشريع القائمة على نظرية النيابة العامّة، في أنّ عملية التشريع السابقة كانت تكتسي صفة الشرعية والقداسة والدين، بمجرّد قيام فقيه ما باستنباط حكم فقهيّ في قضية معيّنة، بينما تعتبر الشورى كلّ عمل فقهيّ خارج حدود الشرعية والقانونية الدستورية مجرّد رأي شخصيّ لا تتوفّر فيه صفة الإلزام، إلّا بعد عرضه على مجلس الشورى والتصويت عليه حسب الدستور.

٣) الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، إنّ نظرية ولاية الفقيه القائمة على نظرية النيابة العامّة كانت تركّز عامّة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يدي رجل واحد هو الفقيه، باعتباره نائباً عن الإمام المهديّ، بينما تتيح نظرية الشورى للأمّة القيام، إذا شاءت، بالفصل بين السلطات، وإعطاء الإمام أو الحاكم الأعلى مهمّة القيادة والتنفيذ فقط، وإيكال عملية التشريع إلى مجلس من النوّاب المنتخبين من قبل الأمّة، وإيكال مهمّة القضاء إلى قضاة مختصّين ومستقلّين.

وفي هذه الحالة لا تشترط نظرية الشورى بأن يكون الحاكم الأعلى فقيهاً قانونياً، كما كانت تفعل نظرية النيابة العامّة، وتكتفي باشتراط العلم والكفاءة الإدارية والسياسية والعدالة والأمانة، وذلك لخضوع الحاكم إلى مجلس من النوّاب الّذين يعتمدون التفقّه في الشريعة الإسلامية.

وهذه ليست صورة مبتكرة نقدّمها عن الحكمة الإسلامية، بل هي مصداق للحديث الشريف الّذي يُثني على الأمراء الّذين يقفون على أبواب العلماء، ويذّم العلماء الّذين يقفون

على أبواب الأمراء، والّذي يفيد ضرورة خضوع السلطة التنفيذية، (الأمراء)، إلى السلطة التشريعية، (العلماء)، وينهى عن العكس.

والسؤال الآن هو: أين إذاً موقع الشورى من نظرية الإمامة الإلهية؟ ولماذا رفض المتكلمون الإماميون الإيمان بها؟... ولماذا قالوا باشتراط العصمة والنصّ والسلالة العلوية الحسينية في الإمام؟... ومن أين جاؤوا بأقوالهم تلك؟... هل اختلقوها؟ أم اقتبسوها من أهل البيت (ع)؟... وبالتالي فهل يشكّل القول بنظرية الشورى خروجاً عن مذهب أهل البيت؟ أم عودة إلى صفوفهم؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة، والبحث عن أصل نظرية الإمامة ومنشئها، وموقف أهل البيت منها، هو موضوع الجزء الأوّل من هذا الكتاب، **تطوّر الفكر السياسي الشيعي**، وقد بحثنا فيه بالتفصيل كلّ تلك المواضيع، وأثبتنا التزام أهل البيت (ع) بمبدأ الشورى في الحكم والحياة، وعدم تبنّيهم لنظرية المتكلّمين، (العصمة والنصّ وتوارث السلطة في سلالتهم).

وختاماً نقول: إنّ الفكر السياسيّ الشيعيّ لن يستطيع التقدّم نحو الأمام وإرساء قواعد الشورى، إلّا بالسير على نهج الأئمّة من أهل البيت (عليهم السلام)، ولن يستطيع تحقيق ذلك إلّا بالتخلّص من أوهام المتكلّمين وفرضيّاتهم الخيالية الّتي أدخلوها في تراث أهل البيت، وعلى رأسها فرضية ولادة ووجود الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ التي لم يقل بها أهل البيت (ع) ولم يعرفوها في حياتهم، والّتي تسبّبت في إبعاد الشيعة عن مسرح التاريخ قروناً طويلة من الزمن.

ونسأل اللّه أن يوفّقنا ويهدينا إلى ما فيه الخير والصواب، إنّه سميع مجيب، والحمد للّه ربّ العالمين.

أحمد الكاتب
١ رمضان المبارك ١٤١٧هـ
١٠ كانون الثاني ١٩٩٧م



فهرس المحتويات

■ الفصل الثالث

تطور النظريات الدستورية الشيعية في عصر الغيبة ٣٦٧